

**TECHNISCHE UNIVERSITÄT DARMSTADT**

**FACHBEREICH GESELLSCHAFTS -  
UND GESCHICHTSWISSENSCHAFTEN  
INSTITUT FÜR GESCHICHTE**

**WISSENSCHAFTLICHE ARBEIT ZUR ERLANGUNG  
DES AKADEMISCHEN GRADES EINES**

**MAGISTER ARTIUM (M.A.)**

**FLUCHT UND VERTREIBUNG ALS PHÄNOMEN DER MODERNE.  
DAS BEISPIEL INDIEN.**

**GUTACHTER:    PROF. DR. CHRISTOF DIPPER  
                  PROF. DR. DIETER SCHOTT**

**EINGEREICHT VON:  
DAGMAR BELLMANN**

**M.A. GESCHICHTE UND GERMANISTIK**

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>GLOSSAR.....</b>	<b>IV</b>
Fachbegriffe .....	IV
Gesellschaften und Organisationen.....	VI
 <b>1    EINLEITUNG .....</b>	 <b>1</b>
<b>1.1    Fragestellung und methodisches Vorgehen .....</b>	<b>1</b>
<b>1.2    Forschungsstand zu Vertreibungen.....</b>	<b>2</b>
1.2.1    Übergreifende Forschungen .....	2
1.2.2    Forschung zu Indien .....	3
 <b>2    MODERNE UND NATIONALISMUS .....</b>	 <b>6</b>
<b>2.1    Die Grundlagen: Nationalismus und Moderne .....</b>	<b>6</b>
2.1.1    Nationalismus.....	6
2.1.2    Moderne .....	9
<b>2.2    Flucht und Vertreibung in der europäischen Moderne.....</b>	<b>12</b>
2.2.1    Doppelcharakter von Flucht und Vertreibung.....	13
2.2.2    Objektives und subjektives Nationsverständnis.....	15
2.2.3    Auswahlkriterien der Nation .....	18
2.2.4    Motive und Akteure .....	21
<b>2.3    Moderne, Nationalismus und Vertreibungen in Indien.....</b>	<b>24</b>
 <b>3    DIE MODERNE UND DIE RELIGION IN INDIEN.....</b>	 <b>26</b>
<b>3.1    Religion - nicht nur eine Frage des Glaubens.....</b>	<b>26</b>
3.1.1    Hinduismus als Erfindung.....	26
3.1.2    Die Religion der Sikhs .....	30
3.1.3    Religion im Dienst der Moderne.....	32
<b>3.2    Hindus und Muslime in der vorkolonialen Zeit .....</b>	<b>34</b>
3.2.1    Vorüberlegungen.....	34
3.2.2    Synkretismus und Identitätsbildung – ein Widerspruch?.....	35
3.2.3    Wirtschaftliche und soziale Konflikte.....	40
 <b>4    KOLONIALISMUS ALS WEG IN DIE MODERNE .....</b>	 <b>42</b>
<b>4.1    Entdecken.....</b>	<b>44</b>
<b>4.2    Beherrschen .....</b>	<b>46</b>
4.2.1    Indirect Rule.....	48
4.2.2    Militär.....	49
4.2.3    Infrastruktur.....	50
<b>4.3    Bändigen.....</b>	<b>51</b>

4.3.1	Vom Liberalismus zum Rassismus .....	51
4.3.2	British Census of India .....	54
<b>4.4</b>	<b>Verbessern.....</b>	<b>55</b>
4.4.1	Bildung und Verwaltung .....	55
4.4.2	Die Trägerschicht des Nationalismus: Klasse oder Kaste?.....	57
4.4.3	Demokratie .....	58
<b>5</b>	<b>DIE MODERNE UND DER INDISCHE NATIONALISMUS .....</b>	<b>61</b>
<b>5.1</b>	<b>Erneuern .....</b>	<b>61</b>
5.1.1	Bengalen, Bihar und North-Western Provinces .....	62
5.1.2	Punjab.....	63
<b>5.2</b>	<b>Popularisieren.....</b>	<b>65</b>
5.2.1	Der öffentliche Raum in Indien.....	65
5.2.2	Presse und Sprache.....	67
5.2.3	Öffentliche Feste und Rituale.....	69
5.2.4	Institutionalisierung.....	73
<b>5.3</b>	<b>Streben nach Macht .....</b>	<b>75</b>
5.3.1	Indian National Congress .....	76
5.3.2	All India Muslim League .....	78
5.3.3	<i>Secularism</i> versus <i>Communalism</i> .....	82
<b>5.4</b>	<b>Radikalisieren.....</b>	<b>84</b>
5.4.1	Radikalisierung nationalistischer Ideen .....	84
5.4.2	Politische Zuspitzung zwischen 1920 und 1940 .....	88
<b>6</b>	<b>INDIEN UND PAKISTAN - FLUCHT UND VERTREIBUNG AUF DEM WEG IN DIE UNABHÄNGIGKEIT .....</b>	<b>90</b>
<b>6.1</b>	<b>Das Problem der Kontingenz .....</b>	<b>90</b>
<b>6.2</b>	<b>Gewalt, Flucht und Vertreibung.....</b>	<b>94</b>
6.2.1	Unruhen und Gewalt: Calcutta.....	96
6.2.2	Flucht und Vertreibung: Bengalen .....	98
6.2.3	Exkurs: Bengalen und Bauernunruhen.....	101
6.2.4	Flucht und Vertreibung: Bihar .....	104
6.2.5	Flucht und Vertreibung: United Provinces .....	107
6.2.6	Flucht und Vertreibung in Fürstenstaaten: das Beispiel Rajputana .....	109
6.2.7	Massenflucht und -vertreibung: Punjab .....	111
<b>6.3</b>	<b>Situation nach der Teilung .....</b>	<b>117</b>
<b>6.4</b>	<b>Fazit und Ausblick .....</b>	<b>119</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS .....</b>	<b>123</b>	
Quellen .....	123	
Literatur .....	123	
Zeitungsartikel.....	131	
Internetseiten .....	132	

<b>ANHANG I.....</b>	<b>133</b>
Zeittafel: <i>Communal violence</i> in Indien und politische Ereignisse 1945-1948. ....	133
<b>ANHANG II.....</b>	<b>134</b>
Karte des Punjabs.....	134
Karte von Bengalen.....	135
<b>ANHANG III .....</b>	<b>136</b>
League Lahore [Pakistan] Resolution, 23.3.1940 .....	136
<b>ANHANG IV.....</b>	<b>137</b>
Aufrufe in den Zeitungen „Dawn“ und „Eastern Times“ vom 16. August 1946.....	137
<b>ANHANG V .....</b>	<b>137</b>
Rezitierte <i>Tanzim</i> -Verse während der Kanpur riots von 1931.....	137
<b>ANHANG VI.....</b>	<b>138</b>
Darstellung von <i>Ganapti</i> . ....	138
<b>ANHANG VII.....</b>	<b>139</b>
Zigarettenwerbung: <i>Kali</i> trampling her Consort, Shiva. ....	139
<b>ANHANG VIII.....</b>	<b>140</b>
Werbung für indische Textilien.....	140
<b>ANHANG IX.....</b>	<b>141</b>
Karikatur zur Teilung des Punjabs. ....	141

## Glossar

### Fachbegriffe

Die in diesem Glossar aufgeführten wichtigsten indischen und englischen Fachbegriffe wurden im Text *kursiv* gesetzt. Die Begriffsdefinitionen wurden meist aus Glossaren in Monographien entnommen und sind hinter dem jeweiligen Begriff nachgewiesen. Alle weiteren im Text vorkommenden indischen und englischen Begriffe wurden in der Regel nicht weiter gekennzeichnet, um den Lesefluss nicht zu beeinträchtigen.

<b>bakasht</b>	Lands on which though tenant rights may accrue, landlords have direct control over cultivation. Damodaran, Vinita: Broken Promises. Popular Protest, Indian Nationalism and the Congress Party in Bihar, 1935-1946. Delhi, Oxford u.a. 1992
<b>Bande Mataram</b>	= "Hail to the Mother"; referring to the Hindu goddess Gossman, Patricia A.: Riots and victims. Boulder 1999
<b>Bania</b>	[...] community in the Punjab [...] traditionally engaged mainly in trade and commerce [...] Until two or three decades before Independence, majority of them lived in the villages of undivided Punjab. They [...] exercised complete economic domination over the majority of other communities. Singh, K.S. (Hg.): People of India: Vol. XXXVII. Punjab. New Delhi 2003, S. 71
<b>Census of India</b>	im Zehn-Jahres-Rhythmus vollzogene Volkszählung in Indien (1871 - 1941) Definition der Verfasserin
<b>communal riots</b> <b>communal violence</b>	Oberbegriff in der englischsprachigen Literatur für gewalttätige Ausschreitungen zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften, die von Prügeleien über Straßenschlachten, Brandstiftungen, Plünderungen bis zu Morden reichen konnten. Definition der Verfasserin
<b>dana</b>	gift-giving or "charity"; generosity Watt, Carey Anthony: Serving the nation. cultures of service, association, and citizenship. New Delhi u.a. 2005
<b>Divide and Rule</b>	„Teile und Herrsche“
<b>Ganapti</b>	indische Gottheit mit menschlichem Körper und einem Elefantenkopf Definition der Verfasserin
<b>gurdwara</b>	Sikh temple Mazumder, Rajit K.: The Indian Army and the making of Punjab. Delhi 2003
<b>hartal</b>	Stillegung des öffentlichen Lebens, Schließung sämtlicher Geschäfte Mann, Michael: Geschichte Indiens. Vom 18. bis zum 21. Jahrhundert. Paderborn u.a. 2005
<b>Indirect Rule</b>	politische Kontrolle der Briten über nominell unabhängige indische Fürstenstaaten Definition der Verfasserin
<b>Jat</b>	peasant and agricultural caste in United Provinces and Punjab Watt, Serving the Nation (2005)
<b>jatha</b>	organised group, gang or band Khan, Yasmin: The great Partition. The making of India and Pakistan. New Haven 2007
<b>Kali</b>	Hindu goddess of a frequently fierce demeanor Gossman, Riots and victims (1999)
<b>Khalsa</b>	1. literally 'pure', 'owing allegiance to no intermediary'; 2. Sikhs, especially 'amritdhari' (= initiated) Sikhs Nesbitt, Eleanor: Sikhism. A Very Short Introduction. Oxford u.a. 2005
<b>Khilafat</b>	the line of succession to the Prophet Muhammad Bakshi, S.R.: Ideological Conflict and Partition of India. Delhi 2005
<b>Marathen</b>	Volk im nordwestlichen Dekhan, Indien; im weiteren Sinn alle Marathi sprechenden Menschen, im engeren Sinn Kastenbezeichnung (Bauern und Krieger) Internetseite "Meyers Lexikon". Eintrag: Marathen. URL: <a href="http://lexikon.meyers.de/wissen">http://lexikon.meyers.de/wissen</a> . [Aufruf: 22.01.2009]
<b>mohajir</b>	(or: muhajir) term used to describe a <i>Partition</i> migrant from North India to Pakistan; literally, the companions of the Prophet Muhammed who fled from Mecca to Medina Khan, Great Partition (2007)

<b>mohalla</b>	Stadtviertel, Stadtbezirk Mann, Geschichte Indiens (2005)
<b>prabhat pheri</b>	nationalist procession Freitag, Sandria B.: Collective action and community. Public arenas and the emergence of communalism in north India. Berkeley und Oxford 1989
<b>Qua'id-i-A'zam</b>	great leader, a title bestowed upon Muhammad Ali Jinnah by his followers Shaikh, Farzana: Community and consensus in Islam. Muslim representation in colonial India, 1860-1947. Cambridge u.a 1989 (= Cambridge South Asian studies 42)
<b>Rajput</b>	A "prince". Rajput clans, based in northern and north-western India, emerged in the medieval and Mughal period as warrior princes and frequent allies of the Mughals Metcalf, Barbara D. und Metcalf, Thomas R.: A concise history of modern India. Cambridge u.a. <sup>2</sup> 2006
<b>sabha</b>	Association or society; assembly, council, court Metcalf, Concise History (2006)
<b>samiti</b>	a society or association, also a committee Watt, Serving the Nation (2005)
<b>sangathan</b>	a movement aimed at the unity and the knowledge of self-defence among Hindus Das, Suranjan: Communal riots in Bengal 1905-1947. Delhi und Oxford 1991 (= Oxford University South Asian studies series)
<b>Sanskrit</b>	An Indo-European language which emerged in ancient times as the sacred language of legal and ritual tradition cultivated by Brahmins Metcalf, Concise History (2006)
<b>sardar</b>	leader / chief Das, Communal riots Bengal (1991)
<b>satyagraha</b>	„truth force“, a Gandhian neologism to describe his method of dispute settlement based on a shared pursuit of „truth“ with an opponent, together with mutual respect Metcalf, Concise History (2006)
<b>secularism</b>	Säkularismus; allgemein: Trennung von religiösen und staatlichen Belangen. In der indischen Variante wird dem Staat hingegen eher die Rolle des neutralen Bewahrers religiöser Vielfalt zugewiesen, der die Aufgabe hat, das empfindliche Gleichgewicht der Religionsgruppen auszutariieren. Definition der Verfasserin
<b>separate electorates</b>	Wahlprinzip nach getrennten Wählerschaften, d.h. jede Gemeinschaft muss ihre Repräsentanten aus der eigenen Gruppe wählen. Definition der Verfasserin
<b>seva</b>	literally „service“; traditionally service or homage to, attendance on, or worship of a deity, guru or elders; in the late nineteenth and early twentieth centuries it was taking on new connotations of selfless and voluntary social service for one's language, society and nation Watt, Serving the Nation (2005)
<b>Shivaji</b>	Marathenfürst Shivaji (1630-1680)
<b>shuddi</b>	a ritual (and a movement) of purification and uplift used by the Arya Samaj and other groups to reclaim Hindus who had converted (or been converted) to Islam or Christianity, or to uplift untouchables [...] in the Hindu caste hierarchy. Watt, Serving the Nation (2005)
<b>swadeshi</b>	wörtl.: für das eigene Land, dem eigenen Land zugehörig Mann, Geschichte Indiens (2005)
<b>swaraj</b>	self-rule, self-government Metcalf, Concise History (2006)
<b>tanzim</b>	organisation or consolidation of a movement Shaikh, Community and consensus (1989)
<b>umma</b>	Islamic community Shaikh, Community and consensus (1989)
<b>Zamindar</b>	Halter von Steuerrechten und Grundbesitztitel. Unter den Briten entweder zum Grundeigentümer erklärt oder zum bloßen Steuereintreiber degradiert. Mann, Geschichte Indiens (2005)

## Gesellschaften und Organisationen

Die Namen der entsprechenden Organisationen wurden im Text entweder *kursiv* gesetzt oder die gebräuchlichen Abkürzungen verwendet.

Ahmadiyahs	muslimische Reformbewegung; Gründung 1899
Akali Dal	Mitglieder der politischen Partei <i>Shiromani Akali Dal</i> (auch kurz: <i>Akali</i> ), ging aus der Akali-Bewegung der 1920er Jahre hervor
Akali	Reformbewegung der Sikhs aus dem frühen 20. Jahrhundert
Amritsar Singh Sabha	Sikh-Reformorganisation; Gründung 1873
Arya Samaj	religiöse und soziale Reformbewegung der Hindus; Gründung 1875
Asiatick Society	englische Forschungsgesellschaft; Gründung 1784
BJP	Bharatiya Janata Party; gilt als ‚politischer Arm‘ der RSS; Gründung 1980
Brahma Sabha	Hindu-Reformbewegung; Gründung 1828 durch Roy
Brahmo Samaj	Umformung der <i>Brahma Sabha</i> 1842 durch Tagore
Chief Khalsa Diwan	Dachorganisation der Singh Sabhas der Sikhs; Gründung 1902
EIC	East India Company
Hindu Mahasabha	radikale Hindu-Organisation; Gründung 1915
Home Rule Movement	an die irische Unabhängigkeitsbewegung angelehnte Massenbewegungen mit dem Ziel der Verbreitung des Unabhängigkeitsgedankens
⇒ Home Rule for India League	Gründung durch Annie Besant 1916
⇒ Indian Home Rule League	Gründung durch Tilak 1916
INA	Indian National Army; Gründung 1943 durch Subhas Chandra Bose im Exil in Singapur
INC	Indian National Congress, (kurz: Congress); Gründung 1885
Khilafat-Bewegung	indische muslimische Organisation, ca. 1919-1924, die den osmanischen Herrscher als Oberhaupt aller Muslime betrachtete
Lahore Singh Sabha	Sikh-Reformorganisation; Gründung 1879
League	All India Muslim League; Gründung 1906
Namdhari	Sikh-Reformbewegung aus dem 19. Jahrhundert
National Guard	paramilitärische Organisation der Muslim League
RSS	Rashtriya Swayamsevak Sangh; radikale Hindu-Organisation; Gründung 1925
Servants of India Society	soziale Reformbewegung; Gründung 1905
Seva Samiti of Allahabad	soziale Reformbewegung; Gründung 1915
Theosophical Society	theosophische Reformbewegung; Gründung 1875 in New York, 1877 nach Indien verlegt, Verbindungen zur <i>Arya Samaj</i>
Unionist Party	Partei im Punjab, die die Interessen der Landbesitzer vertrat

# **1 Einleitung**

## **1.1 Fragestellung und methodisches Vorgehen**

Flucht und Vertreibung gehören zu den großen Themen des 20. Jahrhunderts. Sie werden vor allem als Folge von Nationalstaatsbildungen und als Signum der Moderne betrachtet. Der geographische und zeitliche Fokus ist jedoch meist auf Europa gerichtet. Kaum in den Blick rücken Vertreibungsvorgänge, die außerhalb Europas stattgefunden haben. Diese werden häufig als Ausdruck einer vormodernen Barbarei verstanden und auf Differenzen zwischen verschiedenen Ethnien oder religiösen Glaubensgemeinschaften zurückgeführt, deren Feindschaft vermeintlich schon immer besteht.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es deshalb, die Ursachen von Flucht und Vertreibung als Ausdruck der Moderne zu verstehen, die sich nicht nur in Europa, sondern auch in anderen Teilen der Welt manifestiert hat. Sie sind Begleiterscheinungen von Nationalisierungsprozessen und auf tiefgreifende gesamtgesellschaftliche Veränderungen in der Moderne zurückzuführen. An exponierter Stelle steht wegen des außerordentlichen Umfangs und der weitreichenden Konsequenzen für die gesamte Region die Unabhängigkeit und Teilung Indiens 1947. Aus diesem Grund stelle ich Indien in den Mittelpunkt der vorliegenden Magisterarbeit. Denn obwohl für Indien in der Forschung die Ansicht inzwischen als überholt gilt, dass die Vertreibungen die Fortschreibung jahrhundertealter Konflikte sind<sup>1</sup>, fehlt bislang die konsequente Zuschreibung der Vertreibungen in Indien als Prozesse der Moderne.

Meine Fragestellung nimmt eine generalisierende Sicht ein, womit notwendigerweise eine Vereinfachung vieler historischer Einzelfälle erfolgen muss, um ein kohärentes Bild zu erhalten. Jedes der hier angesprochenen Forschungsfelder - die Rolle von Religion in Gesellschaften, Nationalstaatsbildung, Dekolonisierung, Geschichte Indiens, Vertreibungen in Europa - ist stark spezialisiert. Aus diesem Grund werden großflächig angelegte Vergleiche meist von historisch arbeitenden Soziologen und nicht von Historikern vorgenommen<sup>2</sup>, die gerade die

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Rao, Ursula: Kommunalismus in Indien. Eine Darstellung der wissenschaftlichen Diskussion über Hindu-Muslim-Konflikte. Halle (Saale) 2003 (= Südasiawissenschaftliche Arbeitsblätter 4), S. 5.

<sup>2</sup> Nach Ansicht von Jürgen Osterhammel hat es die Geschichtswissenschaft bisher kaum vermocht, einen Mittelweg zwischen historischer Einzel- und soziologischer Großanalyse zu finden. Vgl. Osterhammel, Jürgen: Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft. In: Haupt, Heinz-Gerhard und Kocka, Jürgen (Hgg.): Geschichte und Vergleich: Ansätze und Ergebnisse vergleichender Geschichtsschreibung. Frankfurt am Main u.a. 1996, S. 271-314, hier: S. 282-284.



Individualität der Geschichte herausstreichen.<sup>3</sup> Diesem Einwand kann nur mit dem Argument begegnet werden, dass eine historische Analyse auch über Mikroanalysen und Einzelfalldarstellungen hinausgehen muss, wenn sie ihren Anspruch auf die Erklärung von geschichtlichen Zusammenhängen tatsächlich einhalten will und nicht nur als Stichwortgeber für andere Sozialwissenschaften dienen möchte. Ein zweiter Einwand liegt in der Gefahr begründet, bei einer Untersuchung, die die Nationalisierungs- und Modernisierungsprozesse innerhalb wie außerhalb Europas in einen Zusammenhang bringt, in eine Dichotomie von Okzident und Orient zu verfallen. Dieses Problem entstand vor allem in Zusammenhang mit Modernisierungstheorien, die mittlerweile jedoch durch komplexere Erklärungsmodelle der Moderne ersetzt werden.

## **1.2 Forschungsstand zu Vertreibungen**

### **1.2.1 Übergreifende Forschungen**

Es gibt keine übergreifenden historischen Darstellungen von Flucht und Vertreibung im 20. Jahrhundert, die über Denkanstöße und Ausblicke hinausgehen.<sup>4</sup> Ein großer Teil der historischen Arbeiten über Vertreibungen im Europa des 20. Jahrhunderts beschäftigt sich ausschließlich mit den Vertreibungen im Zuge des Zweiten Weltkriegs. In noch viel geringerem Maße werden Vertreibungen kontinentübergreifend analysiert. Es bleibt bei wenigen generellen Zuschreibungen wie etwa der Behauptung, die Vertreibungen des 20. Jahrhunderts seien als eine der Schattenseiten der Moderne zu deuten.<sup>5</sup> Es gibt so gut wie keine Berührungspunkte zwischen Historikern der europäischen Zeitgeschichte und Historikern der Geschichte Südostasiens. Die wenigen übergreifenden Darstellungen zu inner- wie außereuropäischen Vertreibungen stammen stattdessen aus der Soziologie und der Politikwissenschaft.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Zum Problem des Individualitätsprinzips in der vergleichenden Geschichtswissenschaft vgl. Haupt, Heinz-Gerhard und Kocka, Jürgen: Historischer Vergleich: Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung. In: Heinz-Gerhard Haupt und Jürgen Kocka (Hgg.): Geschichte und Vergleich: Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung. Frankfurt am Main u.a. 1996, S. 9-45, hier: S. 22.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. den populärwissenschaftlichen und moralisierenden Beitrag des Theologen und Kirchenhistorikers Rudolf Grulich in einer vom Internationalen Institut für Nationalitätenrecht und Regionalismus herausgegebenen Broschüre (zu dessen Gründungsmitgliedern er zählt): Grulich, Rudolf: 'Ethnische Säuberung' und Vertreibung als Mittel der Politik im 20. Jahrhundert. München <sup>2</sup>1999.

<sup>5</sup> Vgl. z.B. Naimark, Norman M.: Flammender Haß. Ethnische Säuberung im 20. Jahrhundert. München 2004, S. 17.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. Mann, Michael: The dark side of democracy. Explaining ethnic cleansing. Cambridge u.a. 2005, und Weitz, Eric D.: A century of genocide. Utopias of race and nation. Princeton u.a. 2003.

Auch die Migrationsforschung hat zum Thema Vertreibung bislang wenig beigetragen, da sie unter dem Begriff der Migration alle Formen von Auswanderung versteht und sich vor allem mit den Folgen von Migration in den Aufnahmeländern beschäftigt. So bleibt es bei Appellen zur Einordnung von Flucht und Vertreibung in den größeren Kontext der Migration.<sup>7</sup>

Aus dem Bereich der soziologischen und politologischen Gewaltforschung<sup>8</sup> gibt es drei verschiedene Erklärungsansätze für Gewalt<sup>9</sup>: Der erste Ansatz ordnet das Gewaltphänomen entweder als vorübergehenden Irrweg von Staaten ein, die auf dem Weg in die Moderne zunächst diverse Kinderkrankheiten durchmachen müssen, oder er betrachtet Gewalt generell als ein der Moderne immanentes Problem. Der zweite Interpretationsansatz erkennt in der Gewalt des 20. Jahrhunderts lediglich eine Eskalation schon immer bestehender Differenzen zwischen verschiedenen Gruppen, und der dritte Ansatz versteht Gewalt als eine Form der kulturellen Praxis, die gleichwertig neben andere kulturelle Praktiken zu stellen ist. Vertreibungen stellen jedoch eine ganz bestimmte Form von Gewalt mit spezifischen Ausprägungen und Ursachen dar (vgl. Kap. 2.2).

### **1.2.2 Forschung zu Indien**

Die indische Historiographie nach 1947 spielt eine entscheidende Rolle für das politische und gesellschaftliche Selbstverständnis im modernen Indien und wird oft als Erklärungswissenschaft für die Spannungen zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Indien herangezogen.<sup>10</sup> Sehen die einen diese Spannungen als Ausdruck einer irrationalen Geschichtsbetrachtung an, interpretieren andere gerade die „'Historisierung' des kollektiven Selbstverständnisses der Inder unter den Bedingungen der Kolonialherrschaft und in Anlehnung an westliches Denken“<sup>11</sup> als entscheidende Bedingung für die Entstehung von Feindschaft zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen.

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu die Überlegungen von Ohliger zur Einordnung der Vertreibung der Deutschen in den Kontext der Migrationsforschung, Ohliger, Rainer: Menschenrechtsverletzungen oder Migration? Zum historischen Ort von Flucht und Vertreibung der Deutschen nach 1945. In: Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe 2:3: (2005), URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Ohliger-3-2005>. [Aufruf: 25.6.2007].

<sup>8</sup> Ausführliche Literaturangaben hierzu bei Höpken, Wolfgang und Riekenberg, Michael (Hgg.): Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika. Einleitende Bemerkungen zu einem Vergleich und seinen Tücken. In: Höpken, Wolfgang und Riekenberg, Michael (Hgg.): Politische und ethnische Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika. Köln, Weimar und Wien 2001, S. VII-XX, S. VII f.

<sup>9</sup> Bis Absatzende Zusammenfassung des Aufsatzes von: Höpken, Einleitende Bemerkungen (2001).

<sup>10</sup> Vgl. hierzu grundlegend die gerade erst erschienene Monographie von Gottlob, Michael: Historie und Politik im Postkolonialen Indien. Göttingen 2008.

<sup>11</sup> Gottlob, Historie und Politik (2008), S. 159.

Von dieser grundsätzlichen Differenz einmal abgesehen, kommen bei historischen Arbeiten über die Vertreibungen in Indien 1946/47 die angespannte politische Lage zwischen Pakistan und Indien und die zahlreichen interreligiösen Konflikte hinzu, die in beiden Ländern nach wie vor an der Tagesordnung sind. Vor diesem Hintergrund ist die heftig debattierte Frage zu bewerten, welcher der beteiligten Parteien die Hauptschuld an der Teilung Indiens und den daran anschließenden Vertreibungen anzulasten ist. Es handelt sich also um eine zutiefst politische Diskussion, die auf absehbare Zeit nicht beendet sein wird.<sup>12</sup>

Die indische wie die internationale Geschichtsforschung über die Unabhängigkeit und Teilung Indiens stützte sich zunächst ausschließlich auf britische Quellen oder auf Zeugnisse der indischen Elite. Die Historiker konzentrierten sich auf die politische und diplomatische Geschichte der Teilung Indiens und ignorierten weitgehend die damit verbundene Gewalt.<sup>13</sup> Das Ergebnis war eine biographisch orientierte Geschichtsschreibung der großen Männer Indiens mit dem Dreiergespann Jinnah - Nehru - Gandhi oder autobiographisch gefärbte Erlebnisberichte britischer Beamter und Militärs.<sup>14</sup> In den 1980er Jahren geriet diese Art von Geschichtsschreibung in die Kritik. Erst nun bewirkten ein Paradigmenwechsel in der indischen Historiographie mit den Subaltern Studies und ein gewisser zeitlicher Abstand zu

---

<sup>12</sup> Parallelen in den Debatten um die Vertreibung der Deutschen nach 1945 drängen sich hier geradezu auf, können aber im Rahmen dieser Arbeit nicht näher betrachtet werden, da diese Fragestellung nicht den Ursachen der Vertreibungen nachginge, sondern sich mit der gesellschaftlichen und politischen Verarbeitung beschäftigen würde.

<sup>13</sup> Als typische Beispiele für die deutsche Indienforschung können selbst noch zwei neuere Einführungen in die Geschichte Indiens angeführt werden: So widmet Michael Mann in seinem geschichtlichen Überblick über die moderne indische Geschichte den Vertreibungen gerade eine halbe Seite, vgl. Mann, Geschichte Indiens (2005). Dietmar Rothermund und Hermann Kulke übergehen die Vertreibungen in ihrem Gesamtüberblick über die indische Geschichte völlig, Kulke, Herrmann und Rothermund, Dietmar: Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute. München Brosch. Sonderausg., durchges. und aktualisiert. 2006.

<sup>14</sup> Die beiden bekanntesten Beispiele für Letzteres sind Moon, Penderel: Divide and Quit. An Eyewitness Account of the Partition of India. Oxford 1961, und Tucker, Francis Ivan Simms: While Memory serves. On the last two years of British rule in India. With plates, including a portrait, and maps. London 1950.

den Ereignissen 1946/47 ein langsames Umdenken.<sup>15</sup> Seit ungefähr 15 Jahren beschäftigt sich die Historiographie mit Gewalt und Vertreibungen in Indien in den Jahren 1946/47. Dazu gehört auch die Aufzeichnung von Zeitzeugenberichten.<sup>16</sup> Pünktlich zum 60jährigen Jubiläum der Unabhängigkeit von Pakistan und Indien wurde 2007 schließlich ein Dutzend Monographien zur Teilung Indiens veröffentlicht.<sup>17</sup> Die neuere Forschung wendet sich den Folgen der Vertreibungen in Indien und Pakistan, den Problemen bei der Integration von Flüchtlingen und den kulturellen und gesellschaftlichen Bewältigungsstrategien zu, wobei der Fokus auf den Vertreibungen im Punjab liegt. Obwohl Vertreibungen und Gewalt aber in ganz Indien stattfanden, werden diese mit den Geschehnissen im Punjab nur selten verknüpft. Wenn dies doch geschieht, geht die Analyse über eine ‚Dominosteintheorie‘ selten hinaus, nach der Nachrichten über Gewalttaten in einer Region zu Vergeltungsaktionen in anderen Regionen führten. In der Forschung über die Vertreibungen in Indien gibt es also kaum einen Mittelweg zwischen detaillierten Mikrostudien und großflächigen Panoramaaufnahmen.

---

<sup>15</sup> Ab 1982 erschien in der Oxford University Press in New Delhi eine Reihe mit dem Titel „Subaltern Studies“. Zur mittlerweile beachtlichen Anzahl von Bänden vgl. die bibliographischen Angaben auf der Internetseite "University of Virginia Library". URL: <http://www.lib.virginia.edu/area-studies/subaltern/ssallau.htm>. [Aufruf: 19.1.2008]. Unter „subaltern“ verstand eine neue Generation indischer marxistischer Historiker unter Anlehnung an den durch den Italiener Gramsci geprägten Begriff der Subalternität die Unterschichten in Indien, deren Geschichte zugunsten einer elitären Geschichtsschreibung bislang vernachlässigt worden sei. Sie knüpfen dabei an die normativen Forderungen der post-colonial studies an, die eine Abkehr von der eurozentristischen Perspektive auf die Geschichte außereuropäischer Länder fordern. Die Vertreter der Subaltern Studies widmen sich detaillierten Regionalstudien unter Einbeziehung von Methoden aus der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte und der Ethnologie. Neben Gyanendra Pandey ist Partha Chatterjee einer der bekanntesten Vertreter der Subaltern Studies. Unter den sehr verschiedenartigen methodischen Ansätzen ist die Diskursanalyse von Quellen hervor zu heben. Diese arbeitet drei verschiedene Ebenen der Darstellung indischer Geschichte heraus: von der Reaktion der „zeitgenössischen [...] Herrschenden“ über rückblickende Darstellungen der Beteiligten hin zu einer Geschichtsschreibung „nationalistische[r] oder marxistische[r]“ Lesart (Rothermund, Dietmar: Die Geschichtsschreibung im unabhängigen Indien: 'Bürgerlich-nationale', marxistische und 'subalterne' Perspektiven. In: Kaelble, Hartmut und Rothermund, Dietmar (Hgg.): Nichtwestliche Geschichtswissenschaft seit 1945. Leipzig 2001 (= Comparativ 11), S. 31-39, hier: S. 37). Als geradezu mustergültiges Beispiel dieses deuthsanalytischen Dreisatzes vgl. die Interpretation von Quellenberichten zu den Vertreibungen in Indien 1946/47 bei Pandey, Gyanendra: Remembering partition. Violence, nationalism, and history in India. Cambridge 2001.

<sup>16</sup> An erster Stelle ist hier zu nennen: Butalia, Urvashi: The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India. New Delhi 1998. Butalia beschäftigt sich dabei vor allem mit den Erfahrungen von Frauen und Kindern. Zeitzeugenberichte in kleinerem Umfang vgl. auch: Corruccini, Robert S. und Kaul, Samvit S.: Halla: demographic consequences of the partition of the Punjab 1947. Lanham und London 1990, S. 60-93. Ein 2007 herausgegebener Band stellt Interviews von Vertriebenen aus der Mittel- und Oberschicht zusammen: Talbot, Ian und Tatla, Darshan Singh (Hgg.): Amritsar. Voices from Between India and Pakistan. London, New York u.a. 2007.

<sup>17</sup> Eine kleine Auswahl hiervon: Khan, Yasmin: The Great Partition. The Making of India and Pakistan. New Haven und London 2007; Fazila-Yaccoobali Zamindar, Vazira: The long partition and the making of modern South Asia. New York und Chichester 2007; Pandey, Gyanendra: Fault lines of nationhood. New Delhi 2007. Zur Situation der Flüchtlinge und deren Eingliederung in die neu entstandenen Staaten Indien und Pakistan vgl. auch die Literaturhinweise in Kap. 6.3, FN 495.

## 2 Moderne und Nationalismus

### 2.1 Die Grundlagen: Nationalismus und Moderne

Was haben die Vertreibungen in Indien mit der Moderne und dem Nationalismus zu tun? Es geht in diesem Kapitel nicht darum, eine erneute Aufbereitung der Debatte über Nationalismus- und Moderne-Theorien abzuliefern, da es bereits sehr gute Überblicksdarstellungen zu diesen Themen gibt.<sup>18</sup> Daher werde ich mich auf die für mein Thema relevanten Überlegungen zum Nationalismus und zur Moderne beschränken.

#### 2.1.1 Nationalismus

Zunächst ist es notwendig, eine Definitionsbestimmung von Nation und Nationalismus vorzunehmen, da beide Begriffe häufig gleichgesetzt werden. Ich zitiere dazu den Soziologen Bernd Estel: „Nation ist eine [...] Bevölkerung, die eine eigene, arbeitsteilige Gesellschaft auch modernen Zuschnitts bildet oder bilden kann, und deren Angehörige sich mehrheitlich als eigene ethnische oder historisch, d.h. durch Gemeinsamkeit des kollektiven, insbesondere des politischen Schicksals begründete Einheit verstehen; eine Einheit, die nach diesem Verständnis ein natürliches Recht auf Unabhängigkeit nach außen besitzt, und die deshalb auch einen eigenen, den Nationalstaat errichten oder behalten soll.“<sup>19</sup> Im Unterschied dazu ist der Nationalismus ein „Nationalbewusstsein, das der so verstandenen Nation und ihrem Wohl einen [...] höchsten Wert [...] vor allen anderen sozialen Gebilden [...] einräumt, und deshalb die oberste Loyalität der Menschen bzw. der eigenen Person der Nation vorbehält.“<sup>20</sup>

Die entscheidende Veränderung, die zur Herausbildung moderner Nationalstaaten führte, lässt sich in Anlehnung an die dem Sonnenkönig Ludwig dem XIV. zugeschriebene Äußerung: „L'état, c'est moi.“ auf die vereinfachte Kurzformel bringen: „La nation, c'est nous“. Die Französische Revolution brachte die Vorstellung des Souveränitätsanspruchs des Volkes hervor, die den Souveränitätsanspruch des einzelnen absolutistischen Herrschers ablöste.

---

<sup>18</sup> Vgl. den Literaturbericht von Langewiesche, Dieter: Nation, Nationalismus, Nationalstaat. Forschungsstand und Forschungsperspektiven (Sammelrezension). In: Neue politische Literatur 40 (1995), S. 190-236, die Monographie von Kunze, Rolf-Ulrich: Nation und Nationalismus. Darmstadt 2005 (= Kontroversen um die Geschichte) sowie die Zusammenfassung zum aktuellen Stand der - überwiegend soziologisch geprägten - Debatte um die Moderne bei Knöbl, Wolfgang: Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika. Frankfurt am Main u.a. 2007.

<sup>19</sup> Estel, Bernd: Grundaspekte der Nation. In: Estel, Bernd und Mayer, Tilman (Hgg.): Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Länderdiagnosen und theoretische Perspektiven. Opladen 1994, S. 13-81, hier: S. 19 (Hervorhebungen im Original).

<sup>20</sup> Estel, Grundaspekte der Nation (1994), S. 19 (Hervorhebungen im Original).

Damit rückte der Partizipationsgedanke in den Vordergrund, d.h. die Idee, nicht nur der souveräne Fürst, sondern das Volk als Ganzes trage zur Konstituierung der Nation bei.<sup>21</sup> Damit entstand eine Öffentlichkeit, in der politische Aushandlungsprozesse zwischen den verschiedenen Interessengruppen stattfanden.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelten sich im Zuge des Zerfalls des Osmanischen und des Habsburger Reiches zahlreiche Nationalbewegungen und Nationalstaaten. Der Historiker Dieter Langewiesche begründet dies damit, dass der Nationalismus im 19. Jahrhundert als „Befreiungsideologie“ gewirkt habe, die die Gesellschaften jener Zeit „aus ihren Traditionen, ihren ständigen Ordnungen“ löste, wobei der Nationalismus den „Zerfall und Zerstörung der überlieferten Ordnung legitimiert und an deren Stelle etwas Neues setzen will [...]“.<sup>22</sup> Dabei trug der Nationalismus von Anfang an ambivalente Züge: Auf der einen Seite stand die idealistische Forderung nach politischer Selbstbestimmung und individueller Freiheit. Auf der anderen Seite schwang stets eine aggressive Grundhaltung gegen alles Fremde mit, die sich entweder nach außen, gegen andere Länder, oder nach innen, gegen die ‚Feinde‘ der Nation richten konnte. Aus diesem Grund erweist sich die so offensichtlich geglaubte Dichotomie zwischen der (positiv verstandenen) Nation und dem (negativ verstandenen) Nationalismus als Trugschluss, wie Dieter Langewiesche herausgestellt hat.<sup>23</sup> Er widerspricht damit allen Vorstellungen einer Entwicklung des Nationalismus von einem anfänglich positiv besetzten

---

<sup>21</sup> Langewiesche bezeichnet diesen Prozess in Anlehnung an Norbert Elias als „Demokratisierung ,im soziologischen, nicht im politischen Sinn des Wortes.““ (Langewiesche, Dieter: Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert: zwischen Partizipation und Aggression. Vortrag vor dem Gesprächskreis Geschichte der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn am 24. Januar 1994. Bonn 1994 (= Gesprächskreis Geschichte 6), S. 14.) Damit weist er darauf hin, dass der Begriff der Partizipation nicht nur instrumentell, sondern auch normativ gefasst werden kann. Beim instrumentellen Partizipationsbegriff geht es um politische Beteiligung von Bürgern an Entscheidungsprozessen im politischen System, so z.B. durch die Wahl von politischen Repräsentanten. Beim normativen Partizipationsprozess geht es hingegen um den allgemeinen Prozess der „politisch-sozialen Teilhabe in möglichst vielen Bereichen der Gesellschaft.“ (Nohlen, Dieter: Politische Theorien. Band 1. Hg. von Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze. Frankfurt am Main 1995 (= Lexikon der Politik. 7 Bände), S. 398).

<sup>22</sup> Langewiesche, Nationalismus Partizipation (1994), S. 14.

<sup>23</sup> Vgl. Langewiesche, Nationalismus Partizipation (1994), S. 15 f.

Idealismus zu einem autoritären und zerstörerischen Nationalismus.<sup>24</sup> Dies ist die wichtigste Erkenntnis in Hinblick auf den Zusammenhang zwischen Nationalismus und Vertreibungen: Nationalismus trägt den Keim sowohl von positiven (Partizipation und Befreiung von Fremdbestimmung) als auch negativen Elementen (Krieg und Gewalt gegen bestimmte Gruppen) von Anfang an in sich. Dies trifft auch auf den indischen Nationalismus zu (vgl. Kap. 5.3.3).

Der Nationalismus ist ein ideales Vehikel im Kampf um Unabhängigkeit gegen eine wie auch immer geartete (und manchmal nur empfundene) Fremdherrschaft. Er ist in der Lage, alle Menschen einer zuvor definierten Nation unabhängig von ihrem sozialen Rang einzubinden und damit eine große Wirkmacht zu entfalten. Er ist zudem eine historisch sehr wandelbare Erscheinung, da auch traditionelle Symbole für nationalistische Zwecke umgedeutet und damit den jeweiligen gesellschaftlichen Bedürfnissen angepasst werden können. Zur Entstehung eines Selbstbildes gehört notwendigerweise ein Fremdbild, gegen das man sich abgrenzen kann und das damit zur Bildung einer Gruppenidentität wesentlich beiträgt. So führt das Bestreben nach eindeutiger Definition und Abgrenzung der Nation oft zum Ausschluss bestimmter Gruppen, die als nicht zugehörig empfunden werden.

Waren es zuerst die kulturellen oder gesellschaftlichen Eliten, die nationalistische Ideen aufnahmen und weiter entwickelten, so mussten diese Ideen, um ihre Wirkmacht auf breiter Basis zu entfalten, auch beim Volk ankommen. Dieser komplexe Prozess wird von Otto Dann als „Mobilisierung“<sup>25</sup> beschrieben. Bei diesem Prozess der Mobilisierung sind Faktoren

---

<sup>24</sup> So deutete z.B. Otto Dann 1978 die negativen Auswirkungen des Nationalismus nicht als dessen inhärente Begleiterscheinungen, sondern als Entwicklungskrisen einer rückständigen Gesellschaft. Damit blieb er im Rahmen der Modernisierungstheorien der 1960er und 1970er Jahre. Vgl. Dann, Otto: Nachwort: Funktionen des Nationalismus in modernen Gesellschaften. In: Dann, Otto (Hg.): Nationalismus und sozialer Wandel. Hamburg 1978, S. 209-222, hier: S. 215. Mit Beginn des Nationalismus als Massenbewegung sieht er zugleich einen Wechsel vom „liberal-demokratischen“ zum „integralen Nationalismus“ (Dann, Otto: Einleitung: Der moderne Nationalismus als Problem historischer Entwicklungsforschung. In: Dann, Otto (Hg.): Nationalismus und sozialer Wandel. Hamburg 1978, S. 9-21, hier: S. 16). Damit sieht er also einen Wandel von einem ‚guten‘ zu einem ‚bösen‘ Nationalismus. Langewiesche hingegen erklärt diesen Wandel nicht mit der Modernisierungstheorie, sondern dadurch, dass der Nationalismus den Konservatismus, dem er ursprünglich konträr gegenüber stand, umformte und dieser anschließend wiederum den Charakter des Nationalismus veränderte: „Der Nationalismus [...] modernisierte seit dem späten 19. Jahrhundert den Konservatismus und wurde von diesem zugleich usurpiert. Das ist der oft beschworene Wandel vom linken zum rechten Nationalismus.“ (Langewiesche, Nationalismus Partizipation (1994), S. 14).

<sup>25</sup> Dann, Nationalismus sozialer Wandel (1978), S. 210.

wichtig, die zur Verbreitung von nationalistischen Ideen beitragen wie z.B. neue Kommunikationsnetze - eine Erkenntnis, zu der Karl W. Deutsch entscheidend beigetragen hat.<sup>26</sup>

### **2.1.2 Moderne**

Der Nationalismus ist ohne die Moderne nicht denkbar. Denn nur diese hat mit den technologischen wie kulturellen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts die Idee des Nationalismus auf breiter Front durchsetzen können. Zu den wichtigsten strukturellen Umwälzungen, die die Moderne hervorgebracht hat, gehören demokratische Reformen und die damit einhergehende Politisierung der Bevölkerung, mehr Bildung für breitere Bevölkerungsschichten, die Durchsetzung moderner Wirtschafts- und Produktionsformen, Säkularisierung, Massenkommunikation, gestiegene soziale Mobilität, die Entstehung neuer Gesellschaftsschichten, Infrastrukturmaßnahmen und Bürokratisierung. Nicht überall kam aber jeder dieser Prozesse in gleicher Weise zum Tragen. So erweist sich z.B. in der Moderne auf globaler Ebene die Säkularisierung als weniger bedeutend.<sup>27</sup> Sie bildete zwar in vielen Teilen Europas (wie Deutschland und Frankreich) einen wichtigen Bestandteil der Moderne, blieb jedoch ein individueller, nationalspezifischer Sonderweg, der nicht zwingender Bestandteil der globalen Moderne sein muss. Ebenfalls kritisch ist die Rolle der wirtschaftlichen Entwicklung zu bewerten. Die Formel, nach der die Phase der Hochindustrialisierung und des voll entwickelten Kapitalismus mit dem Aufkommen von Nationalismusbewegungen gleichzusetzen ist, gilt längst nicht für alle nationalistischen Bewegungen und ist daher empirisch nicht haltbar.<sup>28</sup> Es gibt also keine zwingend notwendige Korrelation zwischen wirtschaftlichem Fortschritt und Nationalismus, womit ein wesentlicher Baustein herkömmlicher Modernisierungstheorien widerlegt ist. So kamen auch beim indischen Nationalismus sowohl die Säkularisierung als auch die Industrialisierung kaum zum Tragen.

---

<sup>26</sup> Vgl. Deutsch, Karl W.: Entstehung und Verfall von politischen Systemen. Entwicklungsprozeß der Nationen - Einige wiederkehrende Muster politischer und sozialer Integration. In: Ashkenasi, Abraham und Schulze, P. (Hgg.): Nationenbildung - Nationalstaat - Integration. Düsseldorf 1972 (= Studienbücher zur auswärtigen und internationalen Politik 2), S. 26-49. Das Verdienst von Deutsch ist es, so der Kommentar von Thomas Weiser, u.a. darauf hingewiesen zu haben, dass die Mobilisierung einer Gesellschaft neue Kommunikationszustände hervorbringe, die Bedarf für neue Loyalitätsmuster schaffe. Vgl. Weiser, Thomas: D.W. Deutschs Modell der Nationswerdung und sein Beitrag für die historische Nationalismusforschung. In: Schmidt-Hartmann, Eva (Hg.): Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien. München 1994, S. 127-143, hier: S. 142. Nachteilig an Deutschs Modell ist jedoch die Überbetonung struktureller Faktoren, die den Urbanisierungs- und Bildungsgrad der Menschen zum Hauptmotor nationalistischer Bewegungen erklärt und politische Faktoren außer Acht lässt. Vgl. Weiser, Deutschs Modell (1994), S. 133.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Knöbl, Kontingenz der Moderne (2007), S. 70-83.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Weichlein, Siegfried: Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa. Darmstadt 2006 (= Geschichte kompakt), S. 28.



Aber auch der geistige Horizont änderte sich mit der Moderne. Im frühen 19. Jahrhundert setzte sich - lange nach der philosophischen Diskussion der Aufklärung über die Moderne, die mit der „Querelles des Anciens et des Modernes“ begonnen hatte - bei immer mehr Menschen das Empfinden durch, das neue Zeitalter in Absetzung zu vorhergehenden Epochen als grundsätzlich anders, eben als modern zu empfinden.<sup>29</sup> Damit einher ging ein Wandel in der Zeitwahrnehmung, was von Reinhart Koselleck als Phänomen der „Beschleunigung“<sup>30</sup> bezeichnet wurde. Die Menschen dachten nun immer mehr in teleologischen Deutungszusammenhängen, und Fortschritt wurde zum Antrieb des modernen Menschen. Jetzt erst wandelte sich die Geschichtsschreibung zur Geschichtswissenschaft, deren zentrale Aufgabe es war, die Unumkehrbarkeit des geschichtlichen Wandlungsprozesses zu erklären und diesen in den Dienst des Fortschritts zu stellen. Der stete Wandel bildet seitdem ein nicht mehr wegzudenkendes zentrales Leitmotiv nicht nur der Gesellschaft, sondern auch des einzelnen Menschen. Damit einher ging ein erweitertes Bewusstsein von Gemeinschaft. Der Historiker Benedict Anderson versteht unter Nation eine „vorgestellte Gemeinschaft“, weil „die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft besteht.“<sup>31</sup>

Die Ursprünge der Moderne lassen sich auf verschiedene Prozesse zurückführen.<sup>32</sup> Ist der Fokus auf die Entdeckung des Fremden gerichtet, muss der Beginn der Moderne mit der Entdeckung Amerikas 1492 angesetzt werden. Wird hingegen die Entwicklung eines universalistischen Rationalitätskonzepts als Ursprung des modernen Denkens und der modernen Wissenschaften betont, lässt sich die Moderne auf die europäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts zurückführen. Wenn wirtschaftliche Umwälzungen als Hauptkatalysatoren auf dem

---

<sup>29</sup> Zur Entstehungsgeschichte des Begriffs „modern“ vgl. Gumbrecht, Hans Ulrich: Modern. Modernität, Moderne. In: Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 4, S. 93-131.

<sup>30</sup> Vgl. Koselleck, Reinhart: Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? In: Koselleck, Reinhart: Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt am Main 2000, S. 150-176.

<sup>31</sup> Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts. Frankfurt am Main und New York 1988, S. 15. Eine interessante Anlehnung an die Thesen von Benedict Anderson, der seine Nationalismus-Theorie zentral auf die Entwicklung und Verbreitung von Presse und der modernen Romanform in Südostasien stützt, bietet die literaturwissenschaftliche Monographie von Wiemann, Dirk: Genres of modernity. Contemporary Indian novels in English. Amsterdam u.a. 2008 (= Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft 120).

<sup>32</sup> Die folgenden möglichen Epochenzäsuren nach: Conrad, Sebastian und Randeria, Shalini: Einleitung: Geteilte Geschichten - Europa in einer postkolonialen Welt. In: Conrad, Sebastian und Randeria, Shalini (Hgg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main und New York 2002, S. 9-49, hier: S. 24.

Weg in die Moderne betrachtet werden, muss der Beginn der Moderne mit der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts angesetzt werden. Abhängig davon, welche historischen Einflussfaktoren für das Entstehen unserer heutigen Welt als besonders wichtig empfunden werden, müssen also andere Zäsuren betont werden. So ist als mögliches Datum auch das Jahr 1789 denkbar, wenn das Augenmerk auf politische Umbrüche und deren langfristige Folgen gelegt wird.

Ich möchte mich an einer Epochen- oder Zäsurdebatte nicht beteiligen, da sie für die vorliegende Fragestellung keine Antworten bereithalten kann. Ich sehe die Moderne grundsätzlich als einen nicht abgeschlossenen Prozess an, dessen Anfänge sich auf verschiedene Ursachen zurückführen lassen, dessen Ende aber nicht absehbar ist. Zudem gehe ich in meinem Verständnis von Moderne nicht von den Entwicklungen in der europäischen Aufklärung aus. Die in der Aufklärung entwickelten Rationalitätskonzepte und der Universalitätsanspruch waren zwar wichtige Vorbedingungen für die Entwicklungen im Europa des 19. Jahrhunderts, aber sie waren weder die einzigen Faktoren noch bildeten sie zwingende Grundbestandteile moderner Entwicklungen in der gesamten Welt ab dem 19. Jahrhundert. Stattdessen ist die zunehmende Verflechtung der Welt, die mit dem Kolonialismus einen wesentlichen An Schub erfuhr und die gegenseitige Beeinflussung von Kolonialmächten und Kolonisierten bewirkte, als wichtiger Bestandteil der weltweit wirkenden Moderne anzusehen. Sowohl der so oft kritisierte Eurozentrismus als auch die als Gegenentwurf entwickelten alternativen Geschichtsbilder außereuropäischer Länder vermitteln deshalb ein unvollständiges Bild. Vermittelt ersteres den Eindruck, die Kolonisierten seien passive Empfänger westeuropäischer Wohltaten gewesen, greift letzteres auf „die Fiktion unabhängiger Entwicklung“<sup>33</sup> zurück. Darum handelt es sich bei der Diskussion, ob Indien später modern wurde als Europa bzw. ob Europa als Erstes in der Moderne angekommen ist, um ein Scheingefecht, das einer ideologischen und moralischen Debatte geschuldet ist.<sup>34</sup> Ich möchte mich vielmehr an das von der Ethnologin Shalini Randeria entwickelte Konzept der „entangled modernities“ anlehnen. Sie versteht darunter die „wechselseitige Konstitution, Abhängigkeit und [...]

---

<sup>33</sup> Conrad, *Geteilte Geschichten* (2002), S. 14.

Beeinflussung der Entwicklungen auf beiden Seiten als konstitutiven Zusammenhang auch für die Entstehung der Moderne im Westen [...]. Die nicht-westlichen Gesellschaften und die westliche Moderne haben sich in Interaktion entwickelt - wenn auch unter Vorzeichen kolonialer Differenz.“<sup>35</sup>

Wie bei jeder Theorienbildung stellt sich natürlich auch bei einer Theorie der Moderne die Frage nach ihrer Reichweite.<sup>36</sup> Sowohl bei einem zu engen als einem zu weiten Ansatz wird ein Modell der Moderne zur Ursachenklärung historischer Prozesse unbrauchbar. Ich verstehe die Moderne deshalb nicht als allumfassende Theorie, sondern vielmehr als ein komplexes Ineinandergreifen mehrerer Prozesse: Erstens die strukturellen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts, die alle Lebensbereiche erfasst haben, zweitens die Interaktion zwischen den verschiedenen Kulturen und drittens ein durch das moderne Denken neu entstandenes weltanschauliches Ordnungsmuster.

## **2.2 Flucht und Vertreibung in der europäischen Moderne**

Nachdem im vorigen Kapitel das grundsätzliche Konzept der Nation und der Zusammenhang mit der Moderne erläutert wurden, wende ich mich nun den praktischen Konsequenzen zu. Es geht es hier um die Auswahlkriterien, wer sich als Teil einer Nation begreifen darf und wer nicht, und um die extremste Konsequenz dieses Auswahlverfahrens, die Ausübung physischer Gewalt zwischen Bevölkerungsgruppen, die bis zur ethnischen Säuberung führen kann. Der Begriff der ethnischen Säuberung wird hier als die erzwungene Entfernung einer Bevölkerungsgruppe von einem Territorium definiert.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Diese häufig so erbittert geführte Debatte lässt sich meiner Ansicht nach auf Gründe zurückführen, die außerhalb der Wissenschaft liegen, aber gerne mit wissenschaftlichen Argumenten unterlegt werden. Es handelt sich um die stillschweigende Annahme, Menschen in Ländern außerhalb der westlichen Hemisphäre seien entweder nicht in der Lage oder nicht willens, sich aus eigener Kraft heraus zu modernisieren, weswegen sie nicht nur wirtschaftlich, sondern auch kulturell und mental den Menschen der westlichen Hemisphäre unterlegen seien. Wenn man das Postulat von der Gleichwertigkeit aller Menschen tatsächlich ernst nähme, müssten derartige Debatten längst obsolet sein.

<sup>35</sup> Randeria, Shalini: Konfigurationen der Moderne: Zur Einleitung. In: Randeria, Shalini und Fuchs, Martin (Hgg.): Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien. Baden-Baden 2004 (= Soziale Welt 15), S. 9-34, hier: S. 30. Randeria formulierte dieses Konzept in Hinblick auf die Forderung, Europas Entwicklung neu zu betrachten und zu bewerten. Ich konzentriere mich jedoch auf die Auswirkungen dieser Interaktion in Indien selbst.

<sup>36</sup> So kritisiert der Soziologe Markus Holzinger den mangelnden Maßstab des Begriffs der Moderne, vgl. Holzinger, Markus: Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie. Bielefeld 2007, S. 181.

<sup>37</sup> Bruneteau, Bernard: Génocide. Origines, enjeux et usages d'un concept. In: Journal of Modern European History 5 (2007), S. 165-193, hier: S. 191. Diese Vertreibungen können extreme Gewalt und Massenmord nach sich ziehen. Deshalb ist der Übergang zum Genozid oft fließend. Der Hauptunterschied liegt laut UN-Konvention von 1948 jedoch in der intentionalen Absicht des Genozids: „genocide means [...] acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, [...]“ Internetseite "Human Rights Web". URL: <http://www.hrweb.org/legal/genocide.html>. [Aufruf: 13.05.2008].

Die historische Forschung zu Vertreibungen beschäftigt sich hauptsächlich mit den Vertreibungen im Zweiten Weltkrieg durch das nationalsozialistische Deutschland und seine Verbündeten sowie durch die Sowjetunion. Die Vertreibungen, die im Zuge der Entstehung neuer Nationalstaaten im 19. Jahrhundert und der Auflösung des Osmanischen und des Habsburger Reiches bis 1918 stattfanden, werden hingegen von Historikern viel seltener in den Blick genommen, was ein kurzer Blick in einschlägige Bibliographien und Datenbanken bestätigt. Die wenigen Überlegungen zu Flucht, Vertreibungen und Gewalt in Südosteuropa erweisen sich dennoch als sehr ergiebig für die Analyse der Vorgänge 1946/47 in Indien. Dies hat vier Gründe: Zum Ersten wurde sowohl in Indien als auch im Großraum Südosteuropa die Religion bzw. die Konfession wichtiges Kriterium zur Gruppenidentifikation. Zum Zweiten handelt es sich sowohl in Südosteuropa als auch in Indien um politische Autonomieprozesse. Zum Dritten weisen beide Regionen eine große Vielfalt an Volks-, Sprach- und Religionsgruppen auf, und viertens wurde sowohl für Indien als auch für Südosteuropa Gewalt häufig als archaisch interpretiert.<sup>38</sup> In dieser Arbeit wird jedoch kein Vergleich angestrebt. Die allgemeinen Überlegungen dieses Kapitels dienen vielmehr als Ausgangspunkt für die Vorgänge in Indien.

### **2.2.1 Doppelcharakter von Flucht und Vertreibung**

Das Begriffspaar „Flucht und Vertreibung“ ist vor allem im deutschen Sprachgebrauch verbreitet. Es bezeichnet im allgemeinen Verständnis die Ereignisse in den deutschen Ostgebieten zwischen den Jahren 1939 bis 1947. Dieser doppelte Gebrauch war aber lange Zeit nicht selbstverständlich. In der bundesdeutschen Geschichte war gerade bis in die 1960er Jahre nur von Vertreibung die Rede, um den Opferstatus der Deutschen zu betonen.<sup>39</sup> Erst später wurde der Tatsache Rechnung getragen, dass viele Deutsche nicht nur vertrieben wurden, sondern auch geflohen waren, und noch viel später wurde die Tatsache anerkannt, dass Deutsche nicht nur passive Opfer gewesen waren, sondern häufig als Täter mitverantwortlich für die Gräueltaten des Nationalsozialismus in Osteuropa gewesen waren.

---

<sup>38</sup> Vgl. für Südosteuropa: Ther, Philipp: Nationalitätenkonflikte im 20. Jahrhundert: Ursachen von inter-ethnischer Gewalt im Vergleich. In: Ther, Philipp und Sundhaussen, Holm: Nationalitätenkonflikte im 20. Jahrhundert: Ursachen von inter-ethnischer Gewalt im Vergleich. Wiesbaden 2001, S. 3-15, hier: S. 4.

<sup>39</sup> Vgl. Hahn, Hans Henning und Hahn, Eva: Mythos 'Vertreibung'. In: Hein-Kircher, Heidi und Hahn, Hans Henning (Hgg.): Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa. Marburg 2006, S. 167-188, hier: S. 175 f.

Der Begriff der Vertreibung ist äußerst ambivalent, denn die Grenze zwischen staatlicherseits durchgeführten Vertreibungen, also quasi ‚geordneten Vertreibungen‘, die manchmal sogar auf der Grundlage bilateraler oder gar multilateraler Abkommen stattfinden, so genannten ‚wilden Vertreibungen‘ und mehr oder minder freiwilliger Migration sind oft fließend. So vertreiben staatliche Organe wie Polizei oder Armee nicht immer selbst, sondern dulden mitunter ‚wilde Vertreibungen‘, ohne in irgendeiner Form dagegen einzuschreiten. Manchmal werden Menschen auch staatlicherseits umgesiedelt. Oft stellen diese Aktionen jedoch nur noch eine geordnete Vollendung von längst durchgeführten ‚wilden Vertreibungen‘ dar und bestätigten damit einen *fait accompli*, was internationale Abkommen wie der Vertrag von Lausanne aus dem Jahr 1923 geradezu mustergültig zeigen.<sup>40</sup> Ebenso erfolgt eine scheinbar freiwillige Migration in Wirklichkeit häufig in Folge einer als repressiv empfundenen Atmosphäre, z.B. durch Diskriminierungen durch den Staat oder durch bestimmte Bevölkerungsgruppen. Für die Opfer mögen verständlicherweise derartige Unterscheidungen Spitzfindigkeiten sein, die angesichts der Tatsache, dass sie ihre Heimat verloren haben, zynisch wirken müssen. Dennoch ist aus historischer Sicht zumindest der Versuch einer Unterscheidung notwendig, um Umfang wie Ursachen von Vertreibungen analysieren zu können.

Ein Schlüsselwort in dieser schwierigen Auseinandersetzung ist das Wort ‚bewusst‘. Oft wird stillschweigend davon ausgegangen, dass Vertreibungen zumindest ein Mindestmaß an vorausschauender Planung und damit an rationalen und intentionalen (eben ‚bewussten‘) politischen Entscheidungen voraussetzen. Der Begriff der Flucht hingegen impliziert nicht zwangsläufig eine Planung. Flucht wird also nicht nur durch geplante Vertreibungen verursacht, sondern kann auch eine Reaktion auf spontan auftretende gewalttätige Ausschreitungen sein oder im Zuge kriegerischer Auseinandersetzungen erfolgen.<sup>41</sup> Unglücklicherweise kann hieraus eine Hierarchie von Flucht- und Vertreibungsvorgängen entstehen, die in eher makaber anmutenden Vergleichen von Opferzahlen münden. Auf derlei Dinge soll in dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Ziel ist es vielmehr, gerade die Grauzonen und

---

<sup>40</sup> Im griechisch-türkischen Bevölkerungsaustauschvertrag von 1923 (Abdruck im *Nouveau Recueil de Traités et Autres Actes Relatifs aux rapports de droit international. Troisième série*, Bd. 8, Aalen<sup>Neudruck 1963</sup>, S. 78-93) wurde der gegenseitige Bevölkerungsaustausch zwingend vorgeschrieben. Dieser Vertrag hatte bereits zwei Vorläufer: das Abkommen zwischen Bulgarien und der Türkei vom 16.-29. September 1913 (Abdruck im *Nouveau Recueil des Traités, Troisième série*, Bd. 8, S. 78-93) und das Abkommen zwischen Griechenland und Bulgarien vom 27.11.1919 (Abdruck im *Nouveau Recueil des Traités, Troisième série*, Band 12, S. 661-664.).

<sup>41</sup> Vgl. dazu die Überlegungen zur Differenzierung zwischen Genozid, Ethnozid und Kriegsverbrechen bei: Bruneteau, *Génocide* (2007).

Übergänge zwischen den verschiedenen Vorgängen in Indien darzustellen und heraus zu arbeiten, warum es in einigen Regionen Indiens ‚nur‘ zu Gewalttaten, in anderen hingegen zu geplanten Vertreibungen und Massenflucht kommen konnte.

### **2.2.2 Objektives und subjektives Nationsverständnis**

An dieser Stelle muss ausführlicher auf eine in der historischen Literatur recht häufig anzutreffende Typologiebildung und deren Erklärungsreichweite in Bezug auf Vertreibungen eingegangen werden. Demnach gibt es zwei verschiedene Zugangsvoraussetzungen für die Mitglieder einer Nation. Die dafür gefundenen Etikettierungen variieren, mal ist von einem „objektiven“ und „subjektiven Verständnis der Nation“<sup>42</sup> und mal von einer „Kulturnation“ und „Staatsnation“ die Rede.<sup>43</sup> Die Gegensatzpaare meinen aber grundsätzlich dasselbe. Es geht um den Unterschied zwischen einer freiwilligen Gemeinschaft, die sich in einer Nation zusammen findet und aus der die Individuen prinzipiell genauso ein- wie austreten können (dies entspricht den Begriffen „subjektiv“ nach Sundhaussen und „Staatsnation“ nach Meinecke), und einer Zwangsgemeinschaft, die sich auf vermeintlich unabänderbare Kriterien stützt (dies entspricht den Begriffen „objektiv“ nach Sundhaussen und „Kulturnation“ nach Meinecke).

Holm Sundhaussen zieht den Unterschied zwischen beiden Nationstypen zur Erklärung von Gewalt auf dem Balkan heran. Nach ihm ist das subjektive Nationsverständnis das Ergebnis eines freiwilligen „Sozialisationsprozesses“<sup>44</sup>, wofür er als Idealtypus Frankreich anführt. Das objektive Nationsverständnis (und dessen Idealtypus Deutschland) sei jedoch „nicht in die Entscheidungsfreiheit des einzelnen gestellt, sondern durch (vermeintlich) objektive Kriterien

---

<sup>42</sup> Begriffsbildung bei: Sundhaussen, Holm: Bevölkerungsverschiebungen in Südosteuropa seit der Nationalstaatswerdung (19./20. Jahrhundert). In: Höpken, Wolfgang (Hg.): Zwangsmigrationen in Mittel- und Südosteuropa. Leipzig 1996 (= Comparativ 1), S. 25-40.

<sup>43</sup> Zur langen Lebensgeschichte der Typologiebildung von Nationen in der Meinecke'schen Tradition der Unterscheidung von Kultur- und Staatsnation vgl. Weichlein, Nationalbewegungen Europa (2006), S. 36-40.

<sup>44</sup> Sundhaussen, Bevölkerungsverschiebungen Südosteuropa (1996), S. 27.

vorgegeben“.<sup>45</sup> Das wichtigste objektive Kriterium sei die gemeinsame Abstammung. Da jedoch die Abstammungsgemeinschaft über mehrere Jahrhunderte schlecht rekonstruierbar sei, würden Ersatzkriterien zu dessen Bestimmung herangezogen, wobei die Kriterien der Sprache und der Konfession am häufigsten gewählt würden.<sup>46</sup> Die Gewalt auf dem Balkan resultiere aus einer Kombination des französischen und des deutschen Nationsverständnisses. Dies bedeute in der Praxis, dass die Nationalisten auf dem Balkan die Existenz eines Staates zunächst gewaltsam geschaffen hätten, um dies im Nachhinein mit vermeintlich objektiven Kriterien zu rechtfertigen.<sup>47</sup> Sundhaussen nennt dies das „Dornröschen-Paradigma“: Dornröschen stehe für die Nation, die „durch eine böse Fee in Tiefschlaf versetzt“ worden sei, aus dem sie durch ihre nationalistische Wiedergeburt erwacht sei.<sup>48</sup>

Dieter Langewiesche hingegen hält die Unterscheidung zwischen Kultur- und Staatsnation in Bezug auf Gewalt für nebensächlich. Er erklärt dies mit dem Territorialprinzip, das es bei allen Formen von Nationalismus geben würde.<sup>49</sup> Dieses Territorialprinzip liege auch ethnischen Konflikten zugrunde und habe beispielsweise zu ethnischen Säuberungen im Zuge der Balkankriege 1912/13 geführt.<sup>50</sup> Im Gegensatz zu territorialen Eroberungen früherer Zeiten geht es nach Auffassung von Langewiesche im Zeitalter des Nationalismus nun jedoch darum, auch die Bevölkerung des eroberten Landes zum festen Bestandteil der Nation zu machen: „Es genügte nicht mehr, ein Territorium zu erobern und dem siegreichen Staat

---

<sup>45</sup> Sundhaussen, *Bevölkerungsverschiebungen Südosteuropa* (1996), S. 27. In einem späteren Aufsatz relativiert er die problematische Zuordnung zu den vermeintlichen Idealtypen Frankreich und Deutschland und spricht in abstrakterer Form von „Kulturnationen“ und „Ethnonationen“, ohne diese Vorbildern zuzuordnen, vgl. Sundhaussen, Holm: *Ethnonationale Gewalt auf dem Balkan im Spiegel der Goldhagendebatte*. In: Höpken, Wolfgang und Riekenberg, Michael (Hgg.): *Politische und ethnische Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika*. Köln, Weimar u.a. 2001, S. 37-52, hier: S. 39 f. Sundhaussen führt in diesem Aufsatz aber weder Beweggründe für diese neue Klassifikation an noch thematisiert er die Kollision seiner neuen Begriffsbildung mit der Einteilung von „Kulturnation“ und „Staatsnation“ in der Meinecke'schen Tradition. Denn Sundhaussens Kulturnationsbegriff ist relativierend und subjektiv, während Meinecke seinen Kulturnationsbegriff als unverrückbar, eben „objektiv“ begriff. Der Unterschied in der Bewertung von Objektivität und Subjektivität lässt sich historisch erklären: Im Zeitalter des Kulturrelativismus wird beim Kulturbegriff heute - im Gegensatz zum 19. Jahrhundert - ganz selbstverständlich davon ausgegangen, dass es sich bei dem Begriff „Kultur“ um eine subjektive Bewertung handeln muss. Zudem entspringt die Meinecke'sche Klassifikation dem Versuch, Deutschland als ‚verspätete Nation‘ aufzuwerten und dies möglichst ‚objektiv‘, d.h. wissenschaftlich zu begründen.

<sup>46</sup> Sundhaussen, *Bevölkerungsverschiebungen Südosteuropa* (1996), S. 27.

<sup>47</sup> Vgl. Sundhaussen, *Bevölkerungsverschiebungen Südosteuropa* (1996), S. 28 f.

<sup>48</sup> Sundhaussen, *Bevölkerungsverschiebungen Südosteuropa* (1996), S. 31. Die „böse Fee“ steht hier für das Osmanische Reich. Obwohl Sundhaussen sich nicht ausdrücklich darauf bezieht, lassen sich aus dem von ihm so bezeichneten „Dornröschen-Paradigma“ die Ideen des Risorgimento-Nationalismus herauslesen, der den Nationalismus als Befreiungsbewegung aus Unterdrückung und Knechtschaft interpretierte und den Prozess dieser Bewusstwerdung mit ähnlichen Metaphern belegte. Vgl. dazu Weichlein, *Nationalbewegungen Europa* (2006), S. 40 f.

<sup>49</sup> Vgl. Langewiesche, *Nationalismus Partizipation* (1994), S. 17.

<sup>50</sup> Langewiesche, *Nationalismus Partizipation* (1994), S. 20.

einzuverleiben, nun musste der Sieger sich auch die Bevölkerung national einverleiben.“<sup>51</sup> Dies habe entweder zu nationalpolitischen Umerziehungsversuchen oder zu Vertreibungen und Umsiedlungen geführt.<sup>52</sup>

Die Typologiebildung von Nationen soll dabei helfen, die Nationalitätskriterien der einzelnen Nationen zu bestimmen. Sie ist jedoch unzureichend, da in der Realität Mischformen auftreten und es zudem stets eine Frage des Standpunktes ist, welche Kriterien objektiv oder subjektiv sind. Die Unterscheidung zwischen einer freiwilligen Gemeinschaft und einer Zwangsgemeinschaft erweist sich daher für eine Ursachenanalyse von Gewalt als unergiebig. Zudem lässt sich diese Unterscheidung historisch aus dem Versuch erklären, Nationalbewegungen des 19. Jahrhunderts, die (wie Deutschland) noch nicht in einem eigenen Nationalstaat zusammen geschlossen waren, von solchen zu trennen, die (wie Frankreich) bereits einen eigenen Nationalstaat hatten. Diese Trennung wird in dem Moment unbrauchbar, in dem ein solcher Unterschied nicht mehr zutrifft.<sup>53</sup> Eine derart verstandene Dichotomie setzt zudem voraus, dass die Begriffe der Ethnie (= objektiv) und der Nation (= subjektiv) sich fundamental voneinander unterscheiden. Dies tun sie in der Praxis jedoch oft nicht. Denn beim Versuch, den schwammigen Begriff der Ethnie in modernen Gesellschaften zu definieren, lassen sich ähnliche Kriterien wie bei der Definition der Nation finden. Auch Ulrich Bielefeld hat auf die Verwechslungsmöglichkeit der Begriffe Ethnie und Nation hingewiesen und führt dabei Anthony Smith und John Hutchinson an.<sup>54</sup> Diese definieren Ethnie wie folgt: „a named human population with myths of common ancestry, shared historical memories, one or more elements of common culture, a link with a homeland and a sense of solidarity among at least some of its members.“<sup>55</sup> Bereits Ernest Renan hat 1882 auf die Tatsache hingewiesen, dass Nationen sich weitgehend durch Bewusstseinsbildung und nicht durch objektive Merkmale konstituieren.<sup>56</sup> Mittlerweile besteht in der Forschung

---

<sup>51</sup> Langewiesche, Dieter: Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa. München 2000, S. 227.

<sup>52</sup> Langewiesche, Nation in Deutschland u. Europa (2000), S. 228.

<sup>53</sup> Vgl. Weichlein, Nationalbewegungen Europa (2006), S. 39.

<sup>54</sup> Vgl. Bielefeld, Ulrich: Ethnizität und Gewalt. Kollektive Leidenschaft und die Existenzialisierung von Ethnizität und Gewalt. In: Höpken, Wolfgang und Riekenberg, Michael (Hgg.): Politische und ethnische Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika. Köln, Weimar u.a. 2001, S. 1-18, hier: S. 3.

<sup>55</sup> Hutchinson, John und Smith, Anthony D.: Introduction. In: Hutchinson, John und Smith, Anthony, D. (Hgg.): Ethnicity. Oxford 1996, S. 3-16, hier: S. 6.

<sup>56</sup> Vgl. Renan, Ernest: Qu'est-ce qu'une nation ? Et autres écrits politiques. Paris 1996 (= Acteurs de l'histoire), S. 240-242.



Konsens, dass in der Realität immer Mischformen zwischen objektivem und subjektivem Nationsverständnis vorherrschen.<sup>57</sup>

Problematisch ist die Abgrenzung zwischen den Begriffen der Ethnie und der Rasse. Nach Dieter Weichlein bezieht sich der Begriff Ethnie nicht auf Rasse, denn nur der Rassenbegriff setze biologische Gruppenmerkmale voraus, die sich nicht nur auf äußere Merkmale, sondern auch auf vermeintlich vererbare und damit unauslöschliche Charaktermerkmale auswirkten.<sup>58</sup> Trotzdem bleibt die Unterscheidung zwischen Ethnie und Rasse problematisch, da die Verfechter eines ethnischen Nationalismus gerne auf ihre gemeinsame biologische Abstammung hinweisen.<sup>59</sup> Bei der Bildung einer starken nationalen Gruppenidentität können also sowohl ethnische und rassische als auch politische Kategorien eine Rolle spielen.<sup>60</sup>

Es müssen deshalb andere Mechanismen als vermeintliche Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit sein, die in modernen Gesellschaften die Integration der Menschen in einen Nationalstaat beförderten oder verhinderten oder gar zu Gewalt geführt haben.

### **2.2.3 Auswahlkriterien der Nation**

Da eine Typologiebildung von Nationen zur Erklärung von Gewalt nicht weiterhilft, wende ich mich den allgemeinen Mechanismen von Vertreibungen zu. Als Nationalitätskriterien boten sich in Europa grundsätzlich Territorium, Sprache, ethnische Herkunft und Religionszugehörigkeit an. Sehr bald traten jedoch Zuordnungsprobleme vor allem im südost-europäischen Kulturkreis in den Territorien des ehemaligen Osmanischen Reichs auf, denn wegen der vielfältigen Mischungsverhältnisse gab es dort keine Volksgruppe, die sich sprachlich, ethnisch oder territorial eindeutig von anderen trennen ließ. Im Osmanischen Reich war die Unterscheidung zwischen Ethnien oder Sprachgruppen nicht wichtig gewesen. Das Verhältnis des Staates zu seinen Untertanen und das Verhältnis der Untertanen untereinander waren stattdessen durch die Religionszugehörigkeit geprägt.<sup>61</sup> So wurde später bei den Nationalstaatsbildungen als ethnisches Auswahlkriterium die Religion oft der entscheidende Faktor,

---

<sup>57</sup> Vgl. Brunnbauer und Esch, Brunnbauer, Ulf und Esch, Michael G.: Einleitung. Ethnische Säuberungen in Ostmittel- und Südosteuropa im 20. Jahrhundert. In: Brunnbauer, Ulf (Hg.): Definitionsmacht, Utopie, Vergeltung - 'ethnische Säuberungen' im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts. Berlin u.a. 2006, S. 7-20, hier: S. 14.

<sup>58</sup> Vgl. Weichlein, Nationalbewegungen Europa (2006), S. 15, und Weitz, Century of genocide (2003), S. 21.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu Eriksen, Thomas H.: Ethnicity, Race, Class and Nation. In: Hutchinson, John und Smith, Anthony D. (Hgg.): Ethnicity. Oxford 1996, S. 28-31, hier: S. 29 f.

<sup>60</sup> Vgl. Weitz, Century of genocide (2003), S. 45.

da die Religions- oder Konfessionszugehörigkeit am einfachsten zu bestimmen war. Nach Ansicht von Dieter Weichlein war die Religion als Nationalitätskriterium außerdem besser als andere Kriterien dazu geeignet, soziale Grenzen zu überspringen, wodurch sie die nationale Basis in beträchtlichem Masse erhöhen konnte.<sup>62</sup> Ein Beispiel dafür, wie entscheidend die Religion für die Nationsbildung werden kann, ist der Nationalmythos der serbischen Nation, der auf dem Krieg gegen die Türken und der verlorenen Schlacht auf dem Amselfeld von 1389 aufbaut. Ein weiteres markantes Beispiel für die Gleichsetzung von Ethnie mit Religion ist die Endphase des Osmanischen Reichs mit dem Völkermord an den Armeniern und später die Jungtürkische Republik, in der die türkische Nationalität mit dem islamischen Glauben gleichgesetzt wurde. So heißt es in Artikel 1 des Vertrags über den griechisch-türkischen Bevölkerungsaustausch aus dem Jahr 1923: „Il sera procédé dès le 1<sup>er</sup> mai 1923 à l'échange obligatoire des ressortissants turcs de religion grecque orthodoxe établis sur les territoires turcs et des ressortissants grecs de religion musulmane établis sur les territoires grecs“.<sup>63</sup>

Gruppenbildung erfolgte also mittels ethnischer Homogenisierungskriterien, die sich auf die Herkunft eines Menschen stützten. Diese Herkunft wurde als unabänderliches, den Menschen selbst wesentlich konstituierendes Merkmal betrachtet.<sup>64</sup> Auch die Religionszugehörigkeit konnte zu diesen wesentlichen Merkmalen gezählt werden, an der selbst eine Konversion nichts ändern konnte. Dies ist charakteristisch für die moderne Komponente von Gewalt zwischen verschiedenen Gruppen, wie Shmuel N. Eisenstadt betont, weswegen ich ihn im Folgenden in einer längeren Passage zitieren möchte. Er versteht hier unter dem Begriff der „Barbarei“ alle extremen Formen von Gruppengewalt bis zum Völkermord: „Die bedeutsamste Eigenschaft der modernen Barbarei ist in ihrer auf Prinzipien gegründeten ideologischen Dimension zu finden. Die Barbarei legitimiert sich in Form einer verabsolutierenden, totalen Exklusion einiger Teile einer Bevölkerung, welche zuvor mit denjenigen, die nun die Exklusion betreiben, einen gemeinsamen Rahmen gebildet hatten, die nun aber als ‚vollkom-

---

<sup>61</sup> Vgl. Mazower, Mark: Der Balkan. Berlin <sup>2</sup>2003, S.96 f.

<sup>62</sup> Weichlein, Nationalbewegungen Europa (2006), S. 20 f.

<sup>63</sup> Damit legte der Lausanner Vertrag als Kriterium für die Nationalitätszugehörigkeit die Religionen fest. So waren alle Muslime in Griechenland und alle Menschen des griechisch-orthodoxen Glaubens in der Türkei von dem Vertrag betroffen. Ausdrücklich davon ausgenommen wurden in einem weiteren Passus nur die Griechisch-Orthodoxen in Konstantinopel und die Muslime in Westthrakien. Vgl. o.A.: Echange de populations entre Grèce et Turquie, signée à Lausanne 1923. Nouveau Recueil Général de Traités et Autres Actes Relatifs aux rapports de droit international. Troisième Série. Aalen <sup>Neudruck</sup> 1963, S. 422-428.

men anders' definiert und von jeglicher Kategorie des Menschlichen ausgeschlossen werden. [...] Sicherlich konnten ethnische und rassische Stammeskonflikte immer zu deutlichen Ausformungen von Barbarei im Namen primordialer Ausschließlichkeit führen; diese wurde jedoch kaum auf der Ebene ideologischer Prinzipien formuliert. Stattdessen scheint es, dass eine derartige, auf Grundsätzen beruhende ideologische Negation des Anderen [...] sich in reiner Form nur in der Moderne entwickeln konnte.“<sup>65</sup>

Die Ausschließlichkeit von ideologisch legitimierten Inklusions- und Exklusionsverfahren in der Moderne ist ein wesentlicher Punkt bei Vertreibungsvorgängen im 20. Jahrhundert. Dennoch sollte mit dem so oft verwendeten Ideologiebegriff vorsichtig verfahren werden, da ihm die Eindeutigkeit fehlt.<sup>66</sup> Ich verstehe deswegen eine Ideologie als ein (zumindest vom Anspruch her) kohärentes politisches Normen- und Wertemodell mit Ausschließlichkeitsanspruch gegenüber anderen Wertemodellen und mit verabsolutierendem Gültigkeitsanspruch gegenüber allen Bereichen des menschlichen Lebens. Die Frage, ob der Nationalismus für sich genommen eine Ideologie darstellt, wird in der historischen Forschung unterschiedlich beantwortet.<sup>67</sup> Nach meinem Verständnis lässt sich Nationalismus für sich genommen noch nicht als Ideologie bezeichnen, denn eine Ideologie erfordert eine bestimmte

---

<sup>64</sup> Hier schließt sich der Kreis zwischen den Merkmalen der Ethnie, der Rasse und der Nation, denn alle drei Klassifizierungskategorien können als Nationsmerkmal fungieren.

<sup>65</sup> Eisenstadt, Shmuel N.: Barbarei und Moderne. In: Miller, Max und Soeffner, Hans-Georg (Hgg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts. Frankfurt am Main 1996, S. 96-117, hier: S. 96 f. Eisenstadt spricht jedoch den monotheistischen Religionen einen besonderen Hang zur Exklusivität und damit zum Ausschluss anderer Religionsgruppen zu (vgl. S. 97). Diese Interpretation lässt sich jedoch mit den Entwicklungen im Hinduismus direkt widerlegen (vgl. Kap. 3.2.2 und 5).

<sup>66</sup> Dem Begriff der Ideologie fehlt eine eindeutige Definition (vgl. Nohlen, Politische Theorien (1995), S. 192). Meist wird er als selbst erklärend einfach vorausgesetzt, so z.B. bei Rao, Kommunalismus Indien (2003). Nach Edward Shils lässt sich eine Ideologie begreifen als „eine besondere Art von Anschauungsmodellen und von Normen moralischen und kognitiven Urteils, [...] Sie sind logisch zusammenhängend, verstärkt durch Gefühlsintensität, [...] und unwiderstehlich in den Ansprüchen, deren Innehaltung sie von den Aktionen ihrer Anhänger verlangt.“ Sie lasse sich von anderen Glaubens- und Normenmodellen unterscheiden, weil sie sich von dem Wertesystem der Gesellschaft, in der sich die Ideologie entwickelt, deutlich absetze und die Gemeinsamkeiten zwischen beiden unter keinen Umständen anerkenne. (Lexikoneintrag von Shils, Edward: Ideologie. In: Bernsdorf, Wilhelm: Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart <sup>2</sup>1969, S. 441-444, hier: S. 441.) Eine derartige Definition benötigt jedoch die Unterscheidung zwischen einem herrschenden Wertesystem und einem untergeordneten Wertesystem, um zu funktionieren. Damit wird Ideologie mit ‚falschem‘ Bewusstsein zumindest implizit gleichgesetzt. Noch deutlicher wird diese Marx'sche Tradition bei Habermas, vgl. Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied 1962 (= Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft 4), S. 103. Eine Ideologie kann aber sowohl als Wertesystem einer Minderheit als auch als herrschendes Wertesystem funktionieren. Auch aus einem weiteren Grund reicht die sehr weitgefasste Ideologiedefinition von Shils nicht aus: Da sich hierunter auch apolitische Weltanschauungen und Religionen subsumieren lassen, muss sein Ideologiebegriff um die politische Dimension ergänzt werden. Ideologie sollte also als politisches Werte –und Normenmodell begriffen werden, das sich sowohl auf der ideellen Ebene erschließen lässt, und damit eine intellektuelle Elite für sich gewinnen kann, als auch massentauglich ist, indem es an Gefühle und Leidenschaften appelliert. Vgl. Hagopian, Mark N.: Regimes, movements, and ideologies. A comparative introduction to political science. New York u.a. <sup>2</sup>1984, S. 296-301. Diese Begriffserweiterung hat den Vorteil, dass sie sowohl die Masse als auch die Elite einschließt.

Programmatik, ein Kriterium, das der Nationalismus für sich genommen noch nicht erfüllt. Er muss erst eine Stoßrichtung erhalten, indem er z.B. mit einer liberalen, konservativen oder chauvinistischen Programmatik verknüpft und in ein entsprechendes Weltbild eingepasst wird, das alle anderen Weltbilder ablehnt. Erst ein solcher Nationalismus lässt sich als ideologisch bezeichnen.<sup>68</sup>

#### **2.2.4 Motive und Akteure**

Ursachenanalysen für Vertreibungen setzen meist ‚von oben‘ an. Sie erklären die Motive der Herrschenden bzw. des Staates. Die führenden Köpfe von nationalistischen und extremistischen Bewegungen waren meist nicht diejenigen, die Gewalt und Vertreibungen aktiv ausführten. Es müssen also für physische Gewalt und Vertreibungen Erklärungen gefunden werden, die sowohl die Gewalt verursachenden Prozesse ‚von oben‘ als auch ‚von unten‘ in den Blick nehmen. Genau hieran scheitern jedoch viele abstrakte Erklärungsmodelle für Gewalt und Vertreibung. Entweder wird ein nüchternes Kosten-Nutzen-Kalkül seitens der Eliten vorausgesetzt, die in mechanistischer Art und Weise ihre Ideen mittels Methoden der Massenmobilisierung an die dumpfe Masse der Bevölkerung weitergegeben haben, oder es wird mangels besserer Erklärungen von vermeintlich archaischen (und damit weder hinterfragbaren noch erklärbaren) Zuständen ausgegangen, die die Menschen plötzlich wie eine Art von Fieber befällt. Geben kritische Stimmen zu bedenken, dass derartige Verhaltensweisen nicht nur bei Menschen aus (wie auch immer definierten) ‚rückständigen‘ Gesellschaften auftreten, wird gerne in psychologisierende Erklärungen ausgewichen, die das grundsätzlich Tierhafte des Homo sapiens betonen. Inwieweit diese Aussage zutrifft oder nicht, dürfte jedoch eher in die Aufgabenbereiche der Philosophie und der Verhaltensforschung fallen und erklärt nicht, unter welchen konkreten Umständen dieses Tierhafte denn zum Vorschein kommt.

Diese Uneinigkeit bezüglich der Motivation der Akteure spiegelt sich in der Forschung wider, wobei sich drei verschiedene Ansätze zeigen: Die einen (wie zum Beispiel Dieter Langewiesche) übergehen den akteurszentrierten Ansatz und beschäftigen sich nur mit der zwischenstaatlichen Gewalt. Andere betonen die durch Staaten innerhalb der eigenen Grenzen betriebenen Vertreibungen. So erklärt Holm Sundhaussen Vertreibungen als „Diskrepanz

---

<sup>67</sup> Vgl. Hagopian, *Ideologies* (1984), S. 341 f.

<sup>68</sup> Vgl. dazu Hagopian: “[...] a wide variety of ideological positions can be joined to the basic nationalist impulse.“ Hagopian, *Ideologies* (1984), S. 344.

zwischen historisch gewachsenen Siedlungsstrukturen auf der einen und modernen nationalstaatlichem Ordnungsprinzip auf der anderen Seite“, die auf zwei verschiedene Arten gelöst werde: Entweder würden die „Staatsgrenzen [...] den ethnischen Siedlungsverhältnissen“ oder „die ethnischen Siedlungsverhältnisse [...] den Staatsgrenzen angepasst.“<sup>69</sup> Vertreibungen auf dem Balkan im 19. und 20. Jahrhundert würden von Staats wegen betrieben, gefördert oder zumindest geduldet.<sup>70</sup> Ein dritter Erklärungsansatz hingegen nimmt die nicht-staatlichen Akteure bzw. die Gemengelage zwischen staatlichen - direkten wie indirekten - Maßnahmen und nicht-staatlichen Akteuren bei Vertreibungen in den Blick. So kommt Wolfgang Höpken zu dem Schluss, dass es in Südosteuropa im 19. Jahrhundert an einer „planvollen, auf Extermination ausgerichteten staatlichen Politik“ gefehlt habe, wenngleich diskriminierende Maßnahmen für Muslime und darauf folgende Emigrationen „billigend in Kauf genommen“ worden seien.<sup>71</sup> Damit bringt er Vertreibungen und Maßnahmen, die auf indirektem Wege zur Migration bestimmter Bevölkerungsgruppen zwangen (z.B. durch rechtliche und wirtschaftliche Diskriminierung), in einen ursächlichen Zusammenhang. Seiner Ansicht nach kann man erst für den Balkan-Krieg 1912/13 von größeren geplanten ethnischen Säuberungsaktionen sprechen.<sup>72</sup> Bis zum Ersten Weltkrieg habe es nur dort Vertreibungen gegeben, wo administrative Strukturen kaum vorhanden gewesen seien. Die durch organisierte Gruppen und mit Hilfe der Bevölkerung ausgeübte Gewalt sei entweder dem staatlichen Zugriff entzogen gewesen oder geduldet worden. Als Beispiele führt er die Vorgänge in Bulgarien 1878-1882, auf Kreta in den 1880er Jahren und die erste Phase der Balkankriege 1912 an.<sup>73</sup>

Auf soziologischem Gebiet arbeiten Ulrich Bielefeld und der Amerikaner Michael Mann. Bielefeld beschäftigt sich mit gruppendynamischen Prozessen. Ihm zufolge gibt es einen Zusammenhang zwischen Gewalt und einem ethnischen Gruppenbewusstsein.<sup>74</sup> Im normalen Alltag, in dem es immer wieder zu Grenzüberschreitungen mit Mitgliedern anderer Gruppen

---

<sup>69</sup> Sundhaussen, *Bevölkerungsverschiebungen Südosteuropa* (1996), S. 32.

<sup>70</sup> Sundhaussen, *Bevölkerungsverschiebungen Südosteuropa* (1996), S. 33.

<sup>71</sup> Höpken, Wolfgang: *Flucht vor dem Kreuz? Muslimische Emigration aus Südosteuropa nach dem Ende der osmanischen Herrschaft (19./20. Jahrhundert)*. In: Höpken, Wolfgang (Hg.): *Zwangsmigrationen in Mittel- und Südosteuropa*. Leipzig 1996 (= *Comparativ* 1), S. 1-24, hier: S. 8.

<sup>72</sup> Höpken, *Flucht vor dem Kreuz* (1996), S. 8.

<sup>73</sup> Höpken, *Flucht vor dem Kreuz* (1996), S. 9 f.

<sup>74</sup> Vgl. Bielefeld, *Ethnizität und Gewalt* (2001), S. 4-9.

oder Ethnien komme, könne sich leicht das Gefühl zur eigenen Gruppenzugehörigkeit verlieren und müsse deshalb durch Rituale, Kleidungsstile und anderes immer wieder aktiv vergegenwärtigt werden. In Krisensituationen forme sich dieses Bewusstsein um und werde zu einer existentiellen Überlebensfrage, die in Gewalt münden könne: „Die Herstellung einer existentiellen Gemeinschaft durchbricht den Alltag der Differenzierung. Die Arbeit der Grenzziehung wird verschärft, Gewalt als Aktionsmacht ist ein wesentlicher Bestandteil dieser Arbeit. Sie geschieht aber, auch wenn sie als jeder Zeit möglich gedacht wird, plötzlich.“<sup>75</sup> Diesen Prozess, der das ethnische Zusammengehörigkeitsgefühl zu einer existentiellen Überlebensfrage werden lässt, nennt er „Essentialisierung von oben und unten“.<sup>76</sup> Es müssten dafür verschiedene Faktoren zusammen kommen: Staatlicherseits müsse durch bestimmte Maßnahmen die Gruppenzugehörigkeit immer wichtiger für das Leben der Menschen werden, so z.B. durch die Einführung eines ethnischen Zensus, diskriminierende Maßnahmen für bestimmte Bevölkerungsgruppen, wirtschaftliche und administrative Nachteile usw. Dies löse bei den Menschen ein Zusammenrücken aus, um Sicherheit in ihrer eigenen Gruppe zu finden. Hinzu kämen Gerüchte, Erinnerungen, Informationen, einzelne Gewalt- und Vertreibungsaktionen: „Spontaneität und Planung verknüpften sich zum Teil so eng, dass sie kaum mehr auseinander zu halten sind.“<sup>77</sup> Die Gewalt wirke dabei sowohl für die Täter als auch die Opfer identitätsstiftend.<sup>78</sup>

Michael Mann hat 2005 eine allgemeine Theorie der Entstehungs- und Funktionsweise von ethnischen Säuberungen anhand von Fallbeispielen entwickelt. Wenngleich seine Thesen im Ganzen gesehen zu schablonenhaft sind, erscheinen mir von seinen sechs Hauptthesen drei bedeutend: Erstens trete ethnisch motivierte Gewalt immer dann auf, wenn sie Klassendifferenzen als Hauptunterscheidungsmerkmal in einer Gesellschaft nivellieren könne<sup>79</sup>. Zweitens komme es in politischen Regimes, die erst kürzlich demokratisch geworden seien und damit noch nicht in ihren politischen Institutionen gefestigt seien, eher zu ethnischen Säuberungen als in stabilen demokratischen Systemen und sogar eher als in autoritären Regimes, die -

---

<sup>75</sup> Bielefeld, *Ethnizität und Gewalt* (2001), S. 9.

<sup>76</sup> Bielefeld, *Ethnizität und Gewalt* (2001), S. 8.

<sup>77</sup> Bielefeld, *Ethnizität und Gewalt* (2001), S. 9.

<sup>78</sup> Vgl. Bielefeld, *Ethnizität und Gewalt* (2001), S. 14.

<sup>79</sup> Mann, *Dark side of democracy* (2005), S. 5.

wenn sie es denn wollten - ethnische Konflikte besser eindämmen könnten als Demokratien.<sup>80</sup> Und drittens seien ethnische Säuberungen, die in Massenmord enden würden, selten von vorneherein geplant, sondern eher die unbeabsichtigte Konsequenz von eskalierenden Interaktionen.<sup>81</sup>

Ich fasse am Schluss von Kapitel 2.2 noch einmal zusammen: Tiefgreifender sozialer Wandel verlangt nach politischen Veränderungen. Als Akteure dieser Veränderungen fungieren zunächst die Eliten. Mithilfe eines weit gespannten Kommunikationsnetzes mobilisieren sich anschließend die Massen. Es entstehen Ideale von ethnischer Reinheit, die im Extremfall zu Vertreibungen führen können. Der Nationalismus wirkt dabei als „Integrationsideologie“<sup>82</sup> und wird in seiner Gestalt und in seinen Inhalten je nach den Erfordernissen umgestaltet.

### **2.3 Moderne, Nationalismus und Vertreibungen in Indien**

In Indien gab es eine indische Variante sowohl der Moderne als auch des Nationalismus. Die Vertreibungen in Indien 1946/47 bilden sowohl den integralen Bestandteil als auch die bittere Kehrseite von Nationalismus und Moderne.

Die üblichen Erklärungsversuche für die Ursachen der Vertreibungen in Indien 1946/47 greifen zu kurz, auch wenn sie den drei grundsätzlichen Ursachenerklärungen von Gewalt in der Gewaltforschung entsprechen (vgl. S. 3): Vertreibungen in Indien können nicht als logische Folge einer jahrhundertealten Feindschaft zwischen Hindus und Muslimen gedeutet werden. Eine derartige Interpretation würde die Vertreibungen nur als Fortschreibung eines vormoderne Konflikts und damit als Barbarei ansehen. Ich werde mich mit diesen Thesen in Kap. 3 beschäftigen.

Vertreibungen können aber auch nicht als vorübergehende Verirrung von einem einmal eingeschlagenen Pfad in die Moderne betrachtet werden. Eine derartige Interpretation führt in direkter Linie von der Kolonisierung und der Einbindung in die Weltwirtschaft zur Demokratie und zur modernen Nationalstaatsbildung und muss aus dieser Sicht Vertreibungen mehr oder weniger als Betriebsstörung interpretieren und damit im Zweifelsfalle ignorieren. Eine solche

---

<sup>80</sup> Mann, *Dark side of democracy* (2005), S. 4.

<sup>81</sup> Mann, *Dark side of democracy* (2005), S. 7.

Sichtweise war lange Zeit zentraler Bestandteil der eurozentrisch ausgerichteten Modernisierungstheorien, die die Modernisierung ausgehend von der Einführung der kapitalistischen Wirtschaft als automatisch ablaufenden Prozess mit einem typisierten und idealisierten europäischen Vorbild interpretierten. Diese Modernisierungstheorien aus den 1960er und 1970er Jahren sind zwar noch nicht völlig aus der Diskussion verschwunden, da sie mit dem Zusammenbruch der Ostblockstaaten wieder auflebten, gelten inzwischen aber weitgehend als obsolet und wurden durch Theorien zur Moderne und zur Globalisierung ersetzt.

Ebenso wenig kann jedoch im Falle Indiens die Rede sein von einer grundsätzlichen Krise der Moderne, wonach die Vertreibungen als extremes Ausschlagen anti-moderner Kräfte zu deuten sind. Eine derartige Betrachtungsweise kam vor allem im Zusammenhang mit den Gräueltaten des nationalsozialistischen Regimes auf. Aus einem Erklärungsnotstand heraus wurde der Holocaust als abweichender Pfad von der Moderne interpretiert, was die implizit positive Einschätzung der Moderne als ein Wertekatalog von Freiheit, Individualität und Gerechtigkeit voraussetzte.

Vielmehr führten erst die gesellschaftlichen Umwälzungen in Indien des 19. Jahrhunderts zum Streben nach Veränderungen. Aus dem Wunsch nach Unabhängigkeit von den Briten entwickelten sich Reformbewegungen, aus denen unter anderem auch der Nationalismus hervorging. Der Nationalismus in Indien hatte dabei sowohl aggressive als auch partizipative Elemente. Das partizipative Element bildete der Gedanke, ausnahmslos alle Inder würden Teilhaber der Nation, und zwar in Form von gedachter Teilhabe an der Nation (im Sinne von Benedict Andersons „Imagined Communities“), in Form von gemeinschaftlichem Agieren im öffentlichen Raum sowie in Form von Teilhabe am politischen Leben durch Mitgliedschaft in politischen Organisationen, Mitwirkung bei politischen Kampagnen und durch Wahlen. Die aggressiven Elemente bildeten der Kampf nach außen gegen die britische Kolonialmacht und nach innen gegen andere Religionsgruppen. Aber damit zeigt sich zugleich die Verschränkung von Partizipation und Aggression. Die Aggression diente gleichzeitig der Partizipation, weil sie zur Stärkung der eigenen Identität und des Gemeinschaftsgefühls wesentlich beitrug. Diese Aggression äußerte sich in Indien durch den *communalism*, der

---

<sup>82</sup> Der Begriff der Integrationsideologie hat mittlerweile eine lange Tradition. So verwendet ihn Dieter Langewiesche nach Theodor Schieder, vgl. Langewiesche, Nationalismus Partizipation (1994), S. 11. Theodor Schieder wiederum leitete diesen Begriff aus Hans Lembergs soziologischem Grundlagenwerk zum Nationalismus aus dem Jahr 1964 ab, vgl. Schieder, (footnote continued)



1946 von Wilfred Cantwell wie folgt definiert wurde: „Communalism in India may be defined as that ideology which emphasizes as the social, political, and economic unit the group of adherents of each religion, and emphasizes the distinction, even the antagonism between such groups; [...]“<sup>83</sup> Da *communalism* eines der Schlüsselwörter in der vorliegenden Arbeit ist, werde ich diesen Begriff von nun an im englischen Original anführen.<sup>84</sup>

### 3 Die Moderne und die Religion in Indien

In diesem Kapitel soll es nicht um einen Überblick über die Hindu-Religionen gehen. Vielmehr sollen zwei Punkte beleuchtet werden, die wesentlich zur antagonistischen Blockbildung zwischen Hindus und Muslimen beitrugen: Zum Einen war die Wahrnehmung des Hinduismus als eigenständige monolithische Religion eine von außen aufgesetzte abstrakte Konstruktion. Diese Fremdwahrnehmung der Hindus wandelte sich in eine Selbstwahrnehmung und wirkte als Erfindung im Sinne von Andersons „imagined community“. Zum Anderen waren die Interaktionen zwischen Muslimen und Hindus in vorkolonialer Zeit keineswegs nur durch Konflikte, sondern häufig auch durch Kooperation und Toleranz geprägt. Wenn es trotzdem Konflikte gab, bewegten sie sich auf einer anderen Ebene als zur Kolonialzeit.

#### 3.1 Religion - nicht nur eine Frage des Glaubens

##### 3.1.1 Hinduismus als Erfindung

Der Begriff „Hindu“ stammt aus dem Persischen und wurde erstmals unter dem Herrscher Darius I. im Jahre 518-515 v. Chr. erwähnt. Er bezeichnete die Einwohner am Indus. Die

---

Theodor: Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem im modernen Europa. Hrsg. von Otto Dann und Hans-Ulrich Wehler. Göttingen 1991, S. 104 f.

<sup>83</sup> Smith, Wilfred Cantwell: Modern Islam in India. a social analysis. New Delhi: (1946) Repr. 1999, S. 185. Diese Definition des *communalism* wurde erstmalig durch W.C. Smith geleistet. *Communalism* lässt sich allerdings auch wertneutral und allgemein verstehen als „social organization on a communal basis“ (Webster's New Collegiate Dictionary 1976, zitiert nach Rao, Kommunalismus Indien (2003), S. 1.). Die Gleichsetzung dieses Begriffs mit einer Spannung zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften erfolgte aber spätestens in den 1920er Jahren. Gyanendra Pandey weist eine entsprechende Verwendung dieses Wortes in einem „Minority Report“ aus dem Jahr 1924 nach, vgl. Pandey, Gyanendra: The construction of communalism in colonial north India. Delhi und Oxford 1990, S. 8. Pandey hat den Begriff *communalism* als kolonialistisches Konstrukt kritisiert, das das primitive, irrationale und endemisch schlechte Verhältnis zwischen den Religionsgruppen in Indien bezeichnete, dem die Briten die Neutralität und Rationalität der eigenen kolonialen Welt entgegenhalten konnten. Vgl. Pandey, Construction of communalism (1990), Einleitung, S. 1-22.

<sup>84</sup> Der Begriff *communalism* lässt sich vor allem deshalb nicht übersetzen, da er mit dem positiv verstandenen „Kommunalismus“-Begriff des Historikers der Frühen Neuzeit, Peter Blickle, kollidieren könnte, der damit die seiner Ansicht nach auf Gleichwertigkeit ihrer Mitglieder beruhende Organisationsform der frühneuzeitlichen ländlichen Gemeinde charakterisiert hat. Vgl. dazu bspw. Blickle, Peter: Kommunalismus. 2 Bände. München 2000.

Griechen, die im 3. Jahrhundert v. Chr. Teile Nordindiens eroberten, lehnten sich an diesen Begriff an, weiteten ihn aber aus und bezeichneten alle Einwohner des Landes als „Indoi“<sup>85</sup>. Die Begriffe Hindu und Inder wurden also synonym verwendet und hatten lange Zeit keinen religiösen, sondern einen ethnisch-geographischen Hintergrund.

Mit der muslimischen Eroberung Nordindiens, die im 8. Jahrhundert n. Chr. begann, wurden zunächst alle auf dem eroberten Territorium beheimateten Menschen Hindus genannt. Dies änderte sich nach den ersten Konversionen zum Islam. Da die Kopfsteuer nur von Nicht-Muslimen zu entrichten war, wurde ein Hindu bald zum Synonym für einen Nicht-Muslim.<sup>86</sup> So bezeichnete im 11. Jahrhundert der arabische Gelehrte und Reisende Alberuni Hindus als „our religious antagonists.“<sup>87</sup> Während des Delhi-Sultanats (1200-1526) verstand man unter einem Hindu sowohl die geographisch-ethnische Herkunft eines Menschen als auch die Zugehörigkeit zu einer anderen Religion als dem Islam.<sup>88</sup>

Die ethnische und geographische Bedeutung von Hindu hielt sich im westlichen Kulturkreis bis in das 19. Jahrhundert hinein, was Lexikoneinträge zu „Hindu“ in englischen und französischen Lexika belegen.<sup>89</sup> Parallel hierzu entwickelte sich jedoch das Bedürfnis europäischer Reisender, Händler und Missionare, für die in Indien vorgefundenen Glaubensvorstellungen eine Bezeichnung zu finden. Dies führte schließlich zur Wortprägung „Hinduismus“, die sich erstmals 1787 bei Charles Grant nachweisen lässt, dem Direktor der *East India Company* (im Folgenden: EIC), der diesen Begriff in einem Brief verwendete. Der Begriff des Hinduismus wurde zunächst aber parallel zu „Heidentum“ oder ähnlichen Bezeichnungen verwendet und setzte sich erst allmählich durch.<sup>90</sup> Der erste nachweisbare Lexikon-Eintrag, der die Bedeutung von „Hindu“ als Anhänger einer bestimmten Religion enthielt, findet sich 1875 in „The People’s Encyclopedia“. Dort werden neben der Bedeutung „Hindu as `a native of Hindostan`“ einige Einschränkungen gemacht: „(1) the great bulk of the inhabitants of

---

<sup>85</sup> Stietencron, Heinrich von: Der Hinduismus. München <sup>2</sup>2006, S. 7 f.

<sup>86</sup> Vgl. Stietencron, Hinduismus (2006), S. 8 f.

<sup>87</sup> Zitiert nach dem Eintrag „Hindu“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, Denise und Robinson, Catherine u. a. (Hgg.): Encyclopedia of hinduism. London u.a. 2008, S. 294.

<sup>88</sup> Eintrag „Hindu“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 295.

<sup>89</sup> Eintrag „Hindu“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 294.

<sup>90</sup> Vgl. den Eintrag „Hinduism“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 318.

Hindustan are Hindus; (2) they are followers of the Brahmanical religion“; and (3) they are separate and different from the Muslims“.<sup>91</sup>

Die Frage, wie die Hindus sich selbst sahen, ist in der Forschung bis heute umstritten. Es lässt sich keine Aussage treffen, die für den gesamten südasiatischen Raum zuträfe, zu groß sind die regionalen Unterschiede.<sup>92</sup> Der erste nachweisbare Beleg für die Selbstbezeichnung „Hindu“ findet sich erst 1513 in Andhra. Texte aus Bengalen aus der Zeit der Mogul-Herrschaft in Bengalen zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert belegen ein wachsendes Bewusstsein dafür, was es bedeutet, Hindu zu sein.<sup>93</sup> Generell lässt sich jedoch die Aussage treffen, dass die Gleichsetzung von Hindu mit einer Religion nicht aus einer Selbstzuschreibung, sondern aus einer Fremdzuschreibung entstanden ist.<sup>94</sup> Die Selbstbeschreibung „Hindu“ hat den Weg in den Alltagswortschatz erst über die protestantische Missionstätigkeit und danach über die hinduistischen Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts gefunden. Rammohan Roy, der Gründer der *Brahma Sabha*, einer hinduistischen Reformbewegung, verwendete erstmals 1816 Hindu als Selbstbezeichnung.<sup>95</sup>

Wenn eine eindeutige Selbstzuschreibung also zunächst weitgehend fehlte, stellt sich natürlich die Frage, was unter Hinduismus zu verstehen ist. Die heutigen Antworten der Religionswissenschaftler könnten unterschiedlicher nicht sein. Bereits bei der Frage, wie alt der Hinduismus ist, reichen die Antworten von der Annahme, dass der Hinduismus als kulturelle Konzeption erst durch die britischen Kolonialherrscher eingeführt wurde, bis zur These, dass der Hinduismus als eigenständige Religion bereits seit Jahrtausenden existiert.<sup>96</sup> Zur Wesensbestimmung des Hinduismus hingegen finden sich in der aktuellen Religionsforschung drei Positionen.<sup>97</sup> Die erste geht davon aus, dass der Hinduismus in der heuti-

---

<sup>91</sup> Eintrag „Hindustan“ in „The People’s Encyclopedia“, 1875. Zitiert nach dem Eintrag „Hindu“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 294.

<sup>92</sup> Vgl. den Eintrag „Hindu“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 295.

<sup>93</sup> Vgl. den Eintrag „Hindu“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 295.

<sup>94</sup> Vgl. den Eintrag „Hindu“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 294.

<sup>95</sup> Vgl. den Eintrag „Orientalism“ von Richard King, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 577.

<sup>96</sup> Vgl. den Eintrag „Hinduism“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 317.

<sup>97</sup> Bis zum Absatzende vgl. Eintrag „Hinduism“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 325.

gen Form aus dem Brahmanismus übernommen wurde.<sup>98</sup> Diese Position berücksichtigt jedoch nicht die Vielfalt des populären Hinduismus, der oft ganz anderen Normen folgt. Die zweite Position, vertreten von Heinrich von Stietencron, versteht unter Hinduismus ein Konglomerat höchst unterschiedlicher Religionen, die nichts miteinander gemeinsam haben.<sup>99</sup> Die dritte Position wird durch die Indologin Gabrielle Eichinger Ferro-Luzzi vertreten, die eine solch radikale Position mit dem Argument ablehnt, dass man für eine derartige Sichtweise fest umrissene Grenzen identifizieren müsse, wofür sie nicht genügend Anhaltspunkte sieht. Stattdessen geht sie von einem „family resemblance“-Modell<sup>100</sup> aus, in dem es verschiedene, einander ähnliche Familienmitglieder gebe, sich aber kein zentraler Kern ausmachen ließe. Im Gegensatz zu diesen ontologischen Fragen geht es in dieser Arbeit jedoch um historische Fragen, also um die Wahrnehmung und Bewertung des Hinduismus ab dem 19. Jahrhundert, da dies für die weitere Entwicklung des indischen Kontinents von entscheidender Bedeutung werden sollte. Aus Gründen der besseren Handhabbarkeit und weil die Literatur größtenteils so verfährt, werde ich - trotz der einschränkenden Aussagen zum Hinduismus - mit der gebotenen Vorsicht weiterhin von ‚den‘ Muslimen und ‚den‘ Hindus sprechen.

Die Europäer konnten Religion nur in den Kategorien ihrer eigenen Glaubensvorstellungen begreifen. Demzufolge wurde nach inhaltlichen und institutionellen Analogien zum Christentum gesucht. Da das Christentum eine monotheistische Religion mit einem heiligen Text ist, auf den es sich stützt, und (wenn auch nach Konfessionen getrennte) Kirchen mit Priestern hat, denen die Interpretationshoheit obliegt, wurde im Hinduismus nach ähnlichen Merkmalen gesucht. Daraus resultiert die lange Zeit vorherrschende Konzentration europäischer Forscher auf schriftliche Überlieferungen und die entsprechende Interpretation dieser Schriften durch

---

<sup>98</sup> Die schriftlichen Zeugnisse im Hinduismus werden in zwei große Gruppen eingeteilt, in „sruti“ und „smṛti“. Als „sruti“ wird die Sammlung der Veda bezeichnet, die als direkte Aufzeichnung göttlichen Wortes gilt und sich hauptsächlich mit den religiösen Ritualen beschäftigt. Die „smṛti“ hingegen sind Aufzeichnungen, die zur Interpretation der Veda dienen und sich mit der ganzen Bandbreite sozialen Zusammenlebens beschäftigen. In der smṛti-Literatur spielen Brahmanen, die Kaste der Priester, als Interpreten der Veda eine entscheidende Rolle. Vgl. den Eintrag „Brahmanism“ von Brian Black, in: Cush, *Encyclopedia hinduism* (2008), S. 119 f.

<sup>99</sup> Vgl. den Einführungsband von: Stietencron, *Hinduismus* (2006). Da von Stietencron einer der führenden deutschen Religionswissenschaftler für den Hinduismus ist, der darüber hinaus auch internationales Renommee erlangt hat, hat sich diese Interpretation des Hinduismus vor allem in Deutschland durchgesetzt. So schließt sich z.B. Michael Mann der Meinung von Stietencron an, vgl. Mann, *Geschichte Indiens* (2005), S. 408.

<sup>100</sup> Zitiert nach dem Eintrag „Hinduism“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, *Encyclopedia hinduism* (2008), S. 325.

die Brahmanen, da diese als einzige Garanten des hinduistischen Glaubens betrachtet wurden.<sup>101</sup>

Die Bewertung des Hinduismus durch die Briten wurde entscheidend durch den Evangelikalismus bestimmt.<sup>102</sup> Ein prägnantes Beispiel bietet der bereits erwähnte Charles Grant, der die seiner Ansicht nach moralische Verwerflichkeit der indischen Angestellten der EIC kritisierte, die nur durch die Hinwendung zum christlichen Glauben von ihren Fehlern kuriert werden könnten. Grant formulierte seine Ansichten in den „Observations on the State of Society among the Asiatic subjects of Great Britain“ aus dem Jahr 1792. Diese Schrift zirkulierte zunächst nur in einem kleinen Kreis und wurde erst 1813 veröffentlicht. Obwohl die Außenwirkung dieser Schrift also zunächst eher begrenzt war, zeigt dieses Beispiel geradezu mustergültig die durch den Evangelikalismus geprägte Interpretation des Hinduismus. Dessen wichtigste Bestandteile waren die Gleichsetzung des brahmanisch geprägten Hinduismus mit dem Hinduismus als Ganzes, die Auffassung, dass der Hinduismus zutiefst durch Irrationalität, Unwissenheit und Götzenverehrung geprägt sei und sich durch besonders grausame und unmenschliche Rituale auszeichne, sowie die Überzeugung von der sexuellen Haltlosigkeit der Hindus.<sup>103</sup> Seitens britischer Missionare kam die starke Betonung des Pantheismus im Hinduismus hinzu. So zeichnete sich der Hinduismus nach Meinung von Dr. John Robson, Verfasser des sehr populären „Hinduism and Its Relations to Christianity“, vor allem aus durch „a union of subtle Pantheistic philosophy, with a gross popular idolatry“.<sup>104</sup>

### 3.1.2 Die Religion der Sikhs

Es ist umstritten, ob der Sikhismus als eigenständige Religion oder als ‚Ableger‘ des Hinduismus zu verstehen ist.<sup>105</sup> Aber auch hier gilt dasselbe wie für den Hinduismus, denn

---

<sup>101</sup> Vgl. den Eintrag „Hinduism“ von Geoffrey A. Oddie, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 319.

<sup>102</sup> Zur Rolle des Evangelikalismus und zu den britischen Missionaren vgl. die Monographien von: Pennington, Brian K.: Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion. New York 2005, und Oddie, Geoffrey A.: Imagined Hinduism. British Protestant missionary constructions of Hinduism, 1793-1900. New Delhi 2006.

<sup>103</sup> Vgl. die ausführliche Darstellung der Vorstellungen von Grant bei: Oddie, Imagined Hinduism (2006), S. 68-75.

<sup>104</sup> Zitiert nach Oddie, Imagined Hinduism (2006), S. 255. Das Werk von Robson erschien 1874 und in Zweit- und Drittauflage 1893 und 1905.

<sup>105</sup> Vgl. die kurze Darstellung der verschiedenen Positionen zu dieser Frage bei Nesbitt, Sikhism Introduction (2005), S. 4-7 und S. 135-142. Auch in der indischen Öffentlichkeit wird diese Frage heute noch kontrovers diskutiert. Vgl. den Artikel: Datta, Nonica: Are the Sikhs Hindus? In: The Hindu vom 03.04.2003.

URL: <http://www.hinduonnet.com/thehindu/2003/03/04/stories/2003030400951000.htm> [Aufruf: 18.02.2009].

entscheidend ist, wie die Sikhs sich selbst sahen. Hier ist festzuhalten, dass sich die Sikhs im Laufe des 19. Jahrhunderts immer stärker als distinkte Gemeinschaft in Abgrenzung zu anderen religiösen Gemeinschaften begriffen.

Das Kernsiedlungsgebiet der Sikhs liegt im Punjab. Die Religion der Sikhs wurde durch den Guru Nanak (1469-1539) ins Leben gerufen. Der zehnte und letzte Guru Gobind Singh gründete 1699 die Bruderschaft der *Khalsa* und gab bekannt, dass die religiöse Führung von nun an durch die schriftlichen Hinterlassenschaften aller Gurus und die Entscheidungen der *Khalsa* ausgeübt würde. Die *Khalsa*-Mitglieder trugen die Insignien ihrer Zugehörigkeit auch nach außen zur Schau: ungeschorenes Haar, das Mitführen eines Schwertes und eines Kamms, das Tragen eines Turbans, eines stählernen Armbandes und eines Bartes.

Für den Zeitraum von 40 Jahren regierten die Sikhs sogar den Punjab (1799-1839). Nach Erbfolgestreitigkeiten eroberten im Jahr 1849 schließlich die Briten den Punjab. Im Kontakt mit der britischen Kolonialherrschaft und dem Christentum, das zunächst viele Anhänger aus den Reihen der Sikhs gewinnen konnte, entstanden Reformbewegungen, die sich bemühten, die Tradition der Sikh-Religion zu erhalten und gegen andere Religionen zu verteidigen. Aus diesen Bemühungen entstand eine immer klarere Abgrenzung der Sikhs als eigenständige Religionsgemeinschaft (vgl. Kap.5.1.2). Die Bemühungen der Briten, die Inder mit Hilfe von Volkszählungen (*Census*) immer stärker nach Kasten und Religionen einzuteilen, was zu einer Art von ‚Wettbewerb‘ zwischen den verschiedenen Gruppen um Größe und Einfluss führte (vgl. Kap. 4.3.2), sowie die Rekrutierungspraxis der Briten im Punjab (vgl. Kap. 4.2.2) trugen ein weiteres dazu bei. Sichtbarer Ausdruck des neuen Selbstverständnisses der Sikhs war die 1898 veröffentlichte Broschüre von Kahn Singh Nabha mit dem programmatischen Titel „Ham Hindu Nahin“ (We are not Hindus).<sup>106</sup>

Auf dem Weg zur Anerkennung der Sikhs als eigenständige Religionsgemeinschaft gab es im 20. Jahrhundert zwei wichtige Meilensteine. Es gelang den Sikhs, zwei Gesetze durchzusetzen: den Anand Marriage Act von 1909 und den Gurdwara Act von 1925. Das erste Gesetz setzte einen bestimmten Heiratsritus nur für Sikhs fest, der bereits von einer frühen Sikh-Reformbewegung des 18. Jahrhunderts durchgeführt worden war.<sup>107</sup> Das zweite Gesetz wurde durch die *Akali*-Bewegung erzwungen, die sich Anfang der 1920er Jahre unter

---

<sup>106</sup> Vgl. Nesbitt, *Sikhism Introduction* (2005), S. 73.

den Sikhs gebildete hatte, und bedeutete einen wichtigen Schritt in Richtung Eigenständigkeit der Religion der Sikhs gegenüber staatlichen Organen.<sup>108</sup>

Nach dem Erfolg der *Akali*-Bewegung gab es die *Akalis* weiterhin als politische Partei der *Shiromani Akali Dal* (kurz: *Akali Dal* oder *Akali*). Sie kandidierte erstmals bei den Provinzwahlen im Punjab 1937, damals noch in Kooperation mit dem INC.<sup>109</sup> Master Tara Singh war die Leitfigur der *Akalis*. Er wurde bald zum wichtigsten Fürsprecher der Sikhs überhaupt. Vor der Unabhängigkeit stritt er gegen die Pakistan-Idee, nach der Unabhängigkeit für ein selbständiges Punjab.

### 3.1.3 Religion im Dienst der Moderne

Herkömmliche Modernisierungstheorien gehen davon aus, dass ein wesentlicher Bestandteil der (zumindest europäischen) modernen Nation der Säkularisierungsprozess ist. Stark verkürzt besagt die so genannte Säkularisierungsthese, dass Religion aus dem öffentlichen Raum vollkommen verschwinden und in den Bereich des Privaten verbannt werden muss, damit sich eine moderne Gesellschaft erst entwickeln kann. Diese These lässt sich für Länder außerhalb Europas nicht aufrechterhalten und gilt inzwischen selbst für Europa als nicht mehr haltbar.<sup>110</sup> Ganz im Gegenteil kam es gerade in Europa des 19. Jahrhunderts zu einem überraschenden Wiedererstarken der Religion, so dass Historiker wie Olaf Blaschke sogar von einem „Zweiten Konfessionellen Zeitalter“<sup>111</sup> sprechen. Shmuel N. Eisenstadt war einer der Ersten, der mit seiner Achsenzeittheorie die tragende Rolle der Religionen für die Entwicklung der Moderne betonte.<sup>112</sup>

---

<sup>107</sup> Vgl. Nesbitt, Sikhism Introduction (2005), S. 77.

<sup>108</sup> Die *Akali*-Bewegung, deren Aktivisten zu einem Großteil *Jats* waren, bildete sich unter den Sikhs, um gegen die Kontrolle von Tempeln durch von der Provinzregierung eingesetzte Priester zu protestieren. Sie forderten stattdessen eine Kontrolle der für die Sikh-Gemeinschaft wichtigen Tempel durch die Sikhs selbst. Nachdem die Briten vergeblich versucht hatten, diese Bewegung niederzuschlagen, ließ sie sich 1925 mit der Schaffung des o.g. Gesetzes auf die Forderungen ein. Der Gesetzestext findet sich auf der Internetseite "Punjab Laws Online". URL: <http://www.punjablaws.gov.pk/index3.html>. [Aufruf: 9.12.2008]. Für eine kurze Darstellung zur Geschichte der *Akali*-Bewegung 1921-1925 vgl. Mazumder, Indian Army and Punjab (2003), S. 213-230.

<sup>109</sup> Vgl. Internetseite "All about Sikhs". Eintrag: Akali Dal. URL: <http://www.allaboutsikhs.com/sikh-organisations/akali-dal-shiromani.html>. [Aufruf: 24.02.2009].

<sup>110</sup> Vgl. dazu Veer, Peter van der: Imperial encounters. Religion and modernity in India and Britain. Princeton 2001, S. 15, und Knöbl, Kontingenz der Moderne (2007), S. 70-92.

<sup>111</sup> Vgl. Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), S. 38-75.

<sup>112</sup> Eisenstadt, S.N.: Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist 2000.

Zwischen der Politik der EIC (bzw. der britischen Kolonialherrscher) und den Aktivitäten von christlichen Missionaren herrschte ein gewisser Widerspruch, wie Peter van der Veer herausgestellt hat.<sup>113</sup> Während auf politischer Ebene versucht worden sei, die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen auch im religiösen Bereich gegeneinander auszuspielen, sei es gerade seitens der Evangelikalen im Laufe des 19. Jahrhunderts in Großbritannien zu immer stärkeren Forderungen nach einem säkularen Regime in Indien gekommen. Dahinter habe die Idee gestanden, dass nur in einem säkularen Land Missionierungsversuche erfolgreich sein könnten. Im Sinne des liberalen Fortschrittgedankens sollten die Einheimischen zu besseren Menschen erzogen werden, die nach durchlaufenem Evolutionsprozess die christliche Religion freiwillig annehmen würden. Auf Druck des Mutterlandes hätten die Briten in Indien versucht, in religiösen Dingen das Neutralitätsprinzip zu verfolgen, was in der Praxis jedoch oft nicht durchgesetzt worden sei. Auch von den Indern sei die Kolonialherrschaft nicht als religiös neutral wahrgenommen, sondern mit dem Christentum gleichgesetzt worden. Trotz aller Bemühungen sei der öffentliche Raum also keineswegs als säkular empfunden worden. Ganz im Gegenteil seien gerade hier religiöse Debatten ausgetragen worden. Der Widerstand gegen das säkularisierende Modernisierungsprojekt der Kolonialregierung und gegen die Aktivitäten der Missionsgesellschaften habe sich auf religiösem Gebiet formiert. Bald hätten nicht mehr nur christliche Missionare, sondern auch hinduistische Reformer über religiöse Fragen in intellektuellen Zirkeln, Publikationen und Vorträgen diskutiert.

Peter van der Veer ist der Auffassung, dass sich in England und in Indien zeitgleich ein Nationalbewusstsein formiert habe, wobei die Religion zum entscheidenden Definitionsmerkmal beider Nationen geworden sei und zur Herausbildung eines öffentlichen politischen Raums maßgeblich beigetragen habe.<sup>114</sup> Zu solchen politischen Aktivitäten, die im öffentlichen Raum ausgetragen wurden, zählt er u.a. Antisklaverei-Vereine, Bibelgesellschaften, evangelikale Erziehungseinrichtungen und Missionsbewegungen. Sie alle haben nach van der Veer einen stark universalistischen Anspruch sowohl gegenüber den britischen Unterschichten als auch gegenüber den Völkern in Übersee vertreten, da sie das Christentum als rationale und moralische Religion begriffen hätten. Es sei jedoch in Großbritannien nach und nach

---

<sup>113</sup> Dieser Absatz als Zusammenfassung von: Veer, *Imperial Encounters* (2001), S. 21-24.

<sup>114</sup> Dieser Absatz als Zusammenfassung des Aufsatzes von: Veer, Peter van der: *The Moral State: Religion, Nation and Empire in Victorian Britain and British India*. In: Van der Veer, Peter und Lehman, Hartmut: *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*. Princeton 1999, S. 15-43.



gelingen, diese durch die Evangelikalen besetzten öffentlichen Felder in Institutionen einer christlich geprägten britischen Nation einzubinden und dabei selbst die Katholiken einzubeziehen. Dies sei in Indien nicht gelungen, da diese öffentlichen Felder durch miteinander konkurrierende religiöse Organisationen besetzt worden seien.

Die indischen Reformbewegungen ahmten nicht einfach das britische Vorbild nach, sondern wandelten die Zielrichtung um: Sie dienten nicht nur der inneren Erneuerung, sondern auch dem Kampf gegen die fremde Macht, wobei populäre religiöse Symbole und intellektuelle Konzepte miteinander verschmolzen.

### **3.2 Hindus und Muslime in der vorkolonialen Zeit**

#### **3.2.1 Vorüberlegungen**

In diesem Abschnitt muss der Fokus - entgegen der sonstigen Logik dieser Arbeit - von der Moderne zurückgerichtet werden. Das vorkoloniale Verhältnis zwischen den Religionsgruppen war anderer Natur als mit Beginn der Ära Indiens als britischer Kronkolonie nach 1860, da in jener Zeit noch keine Gleichsetzung von Religion mit Ethnie erfolgt war. Um diese These zu belegen, werde ich in Kap. 3.2 das vorkoloniale Verhältnis zwischen den Religionsgruppen in den Grundzügen darstellen. Zuvor müssen jedoch noch zwei Problemkomplexe zu dieser Frage angesprochen werden:

Erstens umfasst die vorkoloniale Epoche sowohl die Mogulzeit als auch die Zeit der EIC. Trotzdem ist es gerechtfertigt, beides unter der gegebenen Fragestellung zusammenzufassen, denn trotz der vielen Unterschiede war das Verhältnis zwischen den verschiedenen Religionsgruppen grundsätzlich anders als nach 1858.

Zweitens ist in der geschichtswissenschaftlichen Forschung die Frage umstritten, ob das Verhältnis zwischen Hindus und Muslimen in vorkolonialer Zeit eher durch Kooperation oder durch Spannungen gekennzeichnet war. Eine Beantwortung dieser Frage kann ohne bestimmte Prämissen nicht erfolgen. Zum Einen hängt dies von der Bewertung des Wesens des Hinduismus ab. Wer davon ausgeht, dass dem Hinduismus klar umrissene Grenzen vor allem in der Selbstwahrnehmung seiner Anhänger lange fehlte und deshalb von einer eindeutigen Gruppenzuschreibung als Hindus nicht die Rede sein kann, wird zu der Schlussfolgerung gelangen, dass Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen in vorkolonialer Zeit nicht auf der Basis von Religionszugehörigkeit erfolgte, sondern anderen Ursachen zuzuschreiben sind. Wer dagegen der Ansicht ist, dass die religiösen Unterschiede seit der Eroberung Indiens durch muslimische Herrscher immer deutlicher zutage traten, wird die Ursachen

von Konflikten eher im religiösen Bereich suchen. Zum Anderen birgt diese Frage natürlich die Gefahr der nachträglichen Instrumentalisierung durch heutige Interessen. Ein hinduistischer Nationalist wird behaupten, dass die Hindus bereits seit Jahrhunderten von den Muslimen unterdrückt werden und historische Quellen in diesem Sinne auszulegen versuchen. In der Tradition der nationalistischen indischen Geschichtsschreibung, die sich dem säkular orientierten Nationalismus in der Tradition von Nehru verpflichtet fühlt, wird die vorkoloniale Vergangenheit hingegen als säkular interpretiert. Es ist jedoch vollkommen unzureichend, von Toleranz gegenüber anderen Religionsgruppen gleich auf einen säkularen öffentlichen Raum zu schließen.<sup>115</sup>

Es besteht also immer die Gefahr von Zirkelschlüssen. Umso wichtiger ist es, die eigenen Prämissen klar zu benennen. Ich vertrete drei aufeinander aufbauende Ansichten:

1. Mit der Diskussion um Demarkationslinien ist die Frage nach der Identitätsbildung von Hindus und Muslimen in Indien verknüpft. Bis zum Ende der Mogul-Ära fehlten in Indien jedoch diese klaren religiösen Demarkationslinien (vgl. Kap. 3.1.1).
2. Konflikte zwischen verschiedenen religiösen Gruppen haben in der vorkolonialen Zeit einen anderen Charakter als später, weswegen von *communalism* noch nicht gesprochen werden kann (vgl. Kap. 3.2.2 und 3.2.3).
2. Die Ursachen des *communalism* sind in der Entstehung der indischen Moderne ab 1860 zu suchen (vgl. Kap. 4 und 5).

### **3.2.2 Synkretismus und Identitätsbildung – ein Widerspruch?**

Das Verhältnis zwischen den Religionsgruppen war im vorkolonialen Indien zu einem Großteil durch den Synkretismus bestimmt.<sup>116</sup> Dieser baut zum Einen auf Herrschaftspraktiken auf, der Menschen verschiedener Religionsgruppen an der Macht beteiligt und sie damit in eine

---

<sup>115</sup> Vgl. Kaviraj, Sudipta: Religion, Politik und Moderne. In: Randeria, Shalini und Fuchs, Martin u.a. (Hgg.): Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien. Baden-Baden 2004 (= Soziale Welt 15), S. 199-213, hier: S. 203-205.

<sup>116</sup> Der Begriff des Synkretismus wird in der geschichtswissenschaftlichen Forschung zu Indien meist nur als vager Oberbegriff für ganz verschiedenartige Mischverhältnisse zwischen Hinduismus und Islam verwendet. Unter dem Begriff Synkretismus können in der religionswissenschaftlichen Forschung jedoch sowohl Prozesse der zweiseitigen Verschmelzung von religiösen Elementen als auch die einseitige Eingliederung bzw. Vereinnahmung von bestimmten religiösen Elementen subsumiert werden. Vgl. Berner, Ulrich: Synkretismus. In: Cancik, Hubert und Gladigow, Burkhard u.a. (Hgg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band V. Stuttgart u.a. 2001, S. 144-152, hier: S. 145. Der Begriff alleine sagt also nichts über den tatsächlichen Grad der Vermischung von Religionen aus. Die genauere Beschäftigung mit Synkretismus fällt in den Forschungsbereich der Religionswissenschaften und der Ethnologie und hat sich in höchstem Grade spezialisiert. Daher kann ich mich im Folgenden nur im unspezifischen Sinn auf Synkretismus beziehen.

politische Ordnung einbindet. Zum Anderen ist der Synkretismus auf der volkstümlichen Ebene durch Vermischung religiöser Praktiken bestimmt. Synkretistische Praktiken beim Feiern religiöser Feste vermerkte der französische Forscher Garcin de Tassy in einem Forschungsbericht aus dem Jahr 1831. So berichtet er von Opfergaben am Grab muslimischer Heiliger durch Hindus.<sup>117</sup> Auch wenn der Begriff des Synkretismus ein hohes Maß an Toleranz zu suggerieren scheint, blieben die Kontakte durch zahlreiche Regeln und Verbote bestimmt, so dass die Menschen im Großen und Ganzen innerhalb ihrer eigenen Sphäre verblieben. So verbot das Reinheitsgebot des Brahmanismus das Annehmen von Speisen von Muslimen und sogar die gemeinsame Nahrungsaufnahme, und Heiraten zwischen Muslimen und Hindus war von beiden Seiten her verboten. Synkretistische Praktiken haben sich jedoch bis heute in der indischen Gesellschaft erhalten, woraus sich im Umkehrschluss ableiten lässt, dass auch eine synkretistische Kultur die Gewalt zwischen Anhängern verschiedener Religionsgruppen nicht verhindern kann.

Auch auf politischer Ebene gab es Verbindungen zwischen Anhängern verschiedener Religionen. Die muslimischen Herrscher waren daran interessiert, sich die Loyalität ihrer Untertanen zu sichern und verfuhr deshalb in religiösen Fragen in der Regel großzügig. Die Mogul-Herrscher nahmen sowohl Muslime als auch Nicht-Muslime in ihre Dienste, die für sie z.B. Steuern eintraben und im Gegenzug Privilegien und Machtbefugnisse in einem festgesteckten Rahmen erhielten.<sup>118</sup> Mit der Landbevölkerung wurde unterschiedlich verfahren. Normalerweise wurde von der Hindu-Bevölkerung Steuern eingezogen. In den landwirtschaftlich noch unerschlossenen Gebieten Ost- und Südbengalens hingegen wurde durch Vergabe von steuerfreiem Land in der Mogulzeit eine aktive Ansiedlungspolitik ganzer religiöser Gemeinschaften betrieben.<sup>119</sup> Mit dieser steuerfreien Vergabe war das Einsetzen eines Treuhänders für eine Moschee oder einen Tempel verbunden. Obwohl in Bengalen die Muslime in deutlicher Mehrheit waren und deshalb mehr Land an Muslime verteilt wurde, gab es auch viele Hindus, die sich dort niederließen.<sup>120</sup> In der Region Chittagong gehörte die

---

<sup>117</sup> Vgl. Garcin de Tassy, Joseph Héliodore Sagesse Vertu: Muslim festivals in India and other essays. Übersetzt und hrsg. von M. Waseem. Delhi u.a. 1997, hier: S. 37.

<sup>118</sup> Vgl. Richards, John F.: The Mughal Empire. Cambridge 1993 (= The New Cambridge History of India I,5), S. 3.

<sup>119</sup> Eaton, Richard. The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760. Berkeley 1993. URL: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft067n99v9/>. [Aufruf: 18.07.2008], Kap. 2.9, Abschnitt "The Rural Mosque in Bengali History".

<sup>120</sup> Eaton, Rise Of Islam (1993), Kap.2.9, Abschnitt "The Growth of Mosques and Shrines in Rural Chittagong, 1666-1760".

Mehrheit der Land besitzenden Bevölkerung dem hinduistischen Glauben an. Dort stifteten lokale Autoritäten auch Tempel oder Moscheen. Es existieren aus der Region schriftliche Belege von Stiftungen von Muslimen für Hindu-Tempel und von Hindus für Moscheen.<sup>121</sup>

Es bestanden jedoch deutliche Unterschiede in der Politik der einzelnen Herrscher. So gab es in der Mogulzeit neben tolerant eingestellten Moguln auch orthodoxe Herrscher. Akbar suchte den Dialog zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften und ließ an seinem Hof sogar Hindu-Feste feiern. Insgesamt verfolgt er eine im religiösen Bereich tolerante Politik und schaffte selbst die Kopfsteuer für Nicht-Muslime im Jahre 1579 ab.<sup>122</sup> Der Mogul Sha Jahan richtete seine Politik im Gegensatz zu seinen Vorgängern streng an der Scharia aus. Er verbot 1633 den Aufbau und die Reparatur bereits bestehender Tempel und ordnete sogar die Zerstörung von Tempeln in Benares an.<sup>123</sup> Diese Politik wurde durch den strenggläubigen Aurangzeb noch verstärkt. Dieser ordnete 1669 die Zerstörung aller noch übrig gebliebenen Tempel an und erließ zahlreiche Gesetze, die Hindus diskriminierten. Im Jahre 1679 führte er die Kopfsteuer für Hindus wieder ein. Die Bewertung von Aurangzebs Politik ist in der Forschung umstritten. John F. Richards ist der Auffassung, dass das erklärte Ziel die Konversion gewesen sei, denn sobald ein Hindu konvertiert sei, hätten ihm wieder Karrierewege in der Beamtschaft des Herrschers offen gestanden.<sup>124</sup> Die Zerstörung von Hindu-Tempeln in Benares, Mathura und Rajasthan hatte nach Meinung von Barbara und Thomas Metcalf hingegen weniger religiöse als politische Gründe, denn damit habe Aurangzeb abtrünnige Hindus aus der herrschenden Schicht bestrafen wollen.<sup>125</sup> Das Verhältnis muslimischer Herrscher zu ihren Untertanen könne deshalb trotz aller religiösen Rhetorik eher wie folgt beschrieben werden: „But loyalty, not religious affiliation, defined participation, [...]“<sup>126</sup> Auch bei den Hindus gab es Herrscher, die auf ihrem Territorium versuchten, die Gesellschaft ausschließlich auf der Basis des Hinduismus zu Lasten anderer Religionsgruppen auszurichten, wie der Fall des Herrschers Jai Singh II. von Jaipur zeigt (1688-1743).<sup>127</sup> Es handelt sich in allen Fällen jedoch um eine Politik, die von den jeweiligen

---

<sup>121</sup> Eaton, *Rise Of Islam* (1993), Kap. 2.9, Abschnitt “The Rise of Chittagongs Religious Gentry”.

<sup>122</sup> Richards, *Mughal Empire* (1993), S. 39.

<sup>123</sup> Richards, *Mughal Empire* (1993), S. 122.

<sup>124</sup> Richards, *Mughal Empire* (1993), S. 177.

<sup>125</sup> Metcalf, *Concise History* (2006), S. 21.

<sup>126</sup> Metcalf, *Concise History* (2006), S. 27.

<sup>127</sup> Vgl. Veer, Peter van der: *Religious nationalism. Hindus and Muslims in India*. Berkeley u.a. 1994, S. 32.

Herrschern ausging und keine Aussage darüber erlaubt, wie die Bevölkerung selbst sich zu diesen Ausschließlichkeitsansprüchen stellte.

Ebenso strittig ist in der Forschung die Frage, wie sich die steigende Zahl von Muslimen auf dem Subkontinent erklären lässt. Hintergrund ist die scheinbar so nahe liegende Analogie ‚Hindu gleich Inder‘ und ‚Muslim gleich Nicht-Inder‘. Es gibt von wissenschaftlicher Seite verschiedene Erklärungen, wie es zu der wachsenden Zahl an indischen Muslimen gekommen ist. Eine der bekanntesten Thesen lautet, dass die Armen auf diese Weise dem Kastensystem entkommen wollten. Diese These wird bis heute immer wieder vertreten<sup>128</sup>, obwohl zum Beispiel für die Region Bengalen bereits im Bericht zum *Census* von 1901 darauf verwiesen wurde, dass dort die Kastendifferenzierung wenig ausgeprägt und der brahmanische Einfluss daher gering war.<sup>129</sup> Eine weitere These geht davon aus, dass mit der militärischen Expansion islamischer Herrscher die Menschen zur Konversion gezwungen wurden. Abgesehen davon, dass es an empirischen Nachweisen fehlt, wie diese massenhafte Zwangskonversion vollzogen wurde, müsste in diesem Fall davon ausgegangen werden, dass in den Regionen, in denen muslimische Herrscher die Macht inne hatten, die größte Zahl an Muslimen zu finden ist. Dies ist aber nicht der Fall, denn die meisten Muslime leben in Ostbengalen und im Westen des Punjab, also an den äußersten Rändern der ehemals muslimischen Reiche.

In der Zeit zwischen 1700 und 1820, also der Zeit des langsamen Zerfalls des Mogulreichs, des Aufstiegs neuer regionaler Reiche und des immer stärkeren Eingreifens der EIC in die Machstrukturen des Subkontinents, gab es neue synkretistische Herrschaftspraktiken durch eine krieglerische Militärkultur in den umkämpften Gebieten, die taktische Allianzen auch über Religionsgrenzen hinweg notwendig machten. Umgekehrt lassen sich nach 1820 wieder schärfere Grenzen zwischen muslimischen und hinduistischen Praktiken finden, was auf den Rückgang der mobilen militärischen Kriegskultur zurückzuführen ist.<sup>130</sup>

Die Frage, ob es so etwas wie eine Identitätsbildung entlang religiöser Linien in der vorkolonialen Zeit gegeben habe, bejaht die Historikern Cynthia Talbot in einem Aufsatz von

---

<sup>128</sup> So bspw. durch Heinrich Kulke und Dietmar Rothermund, vgl. Kulke, Geschichte Indiens (2006), S. 219.

<sup>129</sup> Vgl. bis zum Ende des Absatzes. Eaton, Rise Of Islam (1993), Kap. 1.5, Abschnitt „Theories of Islamization in Bengal“.

<sup>130</sup> Vgl. Bayly, Christopher Alan: The Pre-history of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1860. In: Modern Asian Studies 19:2 (1985), S. 177-203, hier: S. 181-184.

1995.<sup>131</sup> Sie bezieht ihre Studie auf das Studium von Inschriften im südindischen Andhra Pradesh von der Zeit von 1323 bis 1650, was in etwa die Periode vom Ende der lokalen Kakatiya-Dynastie bis zum Aufstieg und Fall des Delhi-Sultanats umfasst. Ihre Argumente beruhen im Wesentlichen auf der Feststellung, dass sich eine Gruppenidentität nur in Abgrenzung zu anderen Gruppen herausbilde, wobei gerade für die Herrscher der kulturell Andere ideal dazu geeignet gewesen sei, um die eigene Politik zu rechtfertigen und die Untertanen gegen einen Feind zu vereinen. Der kulturell Andere präge deshalb immer auch die eigene Identität. Ihre Argumentation verdient an dieser Stelle etwas mehr Aufmerksamkeit, da sich ähnliche Behauptungen auch für spätere Epochen immer wieder finden lassen. Talbot behauptet, die Historiker führten die heutige Situation in Indien zwischen Hindus und Muslimen ausschließlich auf die Annahme zurück, dass der Prozess ihrer jeweiligen Gruppen-Identitätsbildung eine Erfindung der Kolonialzeit sei. Natürlich gab es jedoch schon ein ethnisches Bewusstsein im vorkolonialen Indien. Dieses hat aber noch nichts mit dem modernen Gruppenbewusstsein zu tun, vor allem, weil die Quellen, die Cynthia Talbot heranzieht, nichts über die Identitätsbildung des Volkes aussagen können. Diese Massen sind es aber, die der modernen Identitätsbildung ihre Durchschlagskraft gaben. Talbot kann aufgrund ihrer Quellenlage nur eine ‚top-down‘-Argumentation verfolgen, womit Religion jedoch zum Instrumentalisierungsinstrument der Herrschenden degradiert wird. Auch ihre Behauptung, dass die modernen Vorstellungen auf alten Mythen aufbauen, ist zwar durchaus richtig, muss aber ergänzt werden durch den Zusatz, dass diese modernen Vorstellungen die alten Mythen gleichzeitig stark veränderten. Ferner argumentiert sie, dass eine Gruppenidentität sich in der Regel auch aus anderen Aspekten als der Religion zusammensetze. Aber gerade dies verschob sich im Indien des 20. Jahrhunderts, da die verschiedenen Gemeinschaften sich fast ausschließlich aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit voneinander abgrenzten, womit Religion zum unabänderlichen und den Menschen als Ganzes charakterisierenden Merkmal stilisiert wurde. Damit beruht die moderne Identität auf ganz anderen Voraussetzungen als die vorkoloniale regional begrenzte Identität.

---

<sup>131</sup> Bis zum Ende des Absatzes Zusammenfassung des Artikels von Talbot, Cynthia: *Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India*. In: *Comparative Studies in Society and History* 37 (1995), S. 692-722.

### 3.2.3 Wirtschaftliche und soziale Konflikte

Die Konflikte zwischen Muslimen und Hindus in der vorkolonialen Zeit fanden lokal begrenzt im sozialen und wirtschaftlichen Bereich statt. Insgesamt lassen sich ab der Zeit der EIC mehr Belege für Konflikte finden als zuvor, was sicherlich auch auf die verbesserte Quellenlage ab diesem Zeitraum zurückzuführen ist.<sup>132</sup>

Oft verlangten Hindus in heiligen Stätten die alleinige Souveränität ohne muslimische Einmischung und versuchten, das Schlachten von Kühen abzuschaffen, wobei es auch zu gewalttätigen Auseinandersetzungen kommen konnte.<sup>133</sup> Es kam jedoch selten zu Zusammenstößen zwischen Hindus und Muslimen als Ganzes, sondern nur zwischen Teilgruppen. So plünderten in Calcutta im Jahre 1789 bei zwei zeitgleich stattfindenden Festen von Hindus und Muslimen etwa 3.000 Muslime die Häuser von *Banias*, einer hinduistischen Händlerkaste, die den muslimischen Händlern die führende Rolle im Handel der Stadt abgenommen hatte.<sup>134</sup> Auch auf dem Land gibt es für das 18. Jahrhundert Belege für Verteilungskämpfe um Landbesitz, in deren Verlauf es in vielen Teilen Nordindiens zu Angriffen von Hindus und Sikhs auf Muslime und deren Besitz sowie zur Zerstörung von Moscheen kam. Hintergrund waren die Landvergabepraktiken der Moguln und anderer islamischer Herrscher, die immer mehr Muslimen zugute kamen.<sup>135</sup> In den nordindischen Städten der 1830er bis 1850er Jahren waren die Anführer und Drahtzieher von gewalttätigen Ausschreitungen hingegen versprengte oder unterbezahlte Söldner aus den zahlreichen regionalen Armeen<sup>136</sup> sowie Rechts- und Steuerbeamte, deren Rolle bei Machtwechseln stets gefährdet war - eine Tendenz, die sich mit zunehmendem Einfluss der EIC noch verstärkte.<sup>137</sup>

Der Südasienhistoriker C.A. Bayly gelangt zu dem Schluss, dass die in den Quellen überlieferten gewalttätigen Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslimen im vorkolonialen Indien auf wirtschaftliche Motive zurückzuführen sind: „Religious differences were more likely to become communal conflicts when they coincided with shifts in political

---

<sup>132</sup> Gyanendra Pandey führt z.B. nur eine Handvoll Literatur an, in denen über gewalttätige Konflikte in der vorkolonialen Zeit berichtet wird, so unter anderem der im nächsten Absatz behandelte Artikel von C.A. Bayly. Vgl. Pandey, *Construction of communalism* (1990), S. 26.

<sup>133</sup> Vgl. Bayly, *Pre-history Communalism* (1985), S. 186 f.

<sup>134</sup> Vgl. Bayly, *Pre-history Communalism* (1985), S. 199.

<sup>135</sup> Vgl. Bayly, *Pre-history Communalism* (1985), S. 190-193.

<sup>136</sup> Vgl. Bayly, *Pre-history Communalism* (1985), S. 195 f.

<sup>137</sup> Vgl. Bayly, *Pre-history Communalism* (1985), S. 196-198.

and economic power.“<sup>138</sup> Mit dieser Schlussfolgerung verkürzt er jedoch die Bedeutung des Begriffs *communalism* auf eine gewaltsame Auseinandersetzung zwischen Anhängern verschiedener Religionen in Indien.<sup>139</sup> Mit dem Begriff des *communalism* wird jedoch nicht das (mitunter auch gewalttätige) tägliche Miteinander von Gemeinschaften verschiedenen Glaubens, sondern eine weit umspannende Ideologie bezeichnet, die die Politik bestimmt und sich in Gewalt niederschlagen kann.<sup>140</sup> Außerdem betrifft der *communalism* eine Religionsgemeinschaft als Ganzes und nicht nur ökonomisch bessergestellte Teilgruppen einer Gemeinschaft.

Sandria B. Freitag untersuchte im Rahmen ihrer Arbeit zur Entstehung des *communalism* die Unruhen 1809 zwischen Hindus und Muslimen in der Stadt Banaras (auch: Benares, heute Varanasi) im heutigen Uttar Pradesh (damals Teil von Bengalen). Es kam dort zu mehrtägigen gewalttätigen Ausschreitungen, bei denen es auch Todesopfer gab. Anlass war der Streit über die Nutzung eines öffentlichen Gebäudes, das beiden Religionsgruppen für ihre jeweiligen religiösen Veranstaltungen offen stand. Freitag kommt zu der Schlussfolgerung, dass es sich nur vordergründig um religiös motivierte Gewalttaten handelte. Die Gewalt habe sich zwar primär gegen religiöse Symbole (Zerstörung von Moscheen und Tempeln) gerichtet, es habe jedoch auch keine andere Möglichkeit gegeben, Protest zu äußern, da die Religion die damals einzig mögliche Sphäre öffentlichen Raumes bedeutet habe, über die der soziale Status definiert worden sei.<sup>141</sup> Die Ausschreitungen hätten dazu gedient, diesen Status neu auszuhandeln, der durch das Agieren der EIC verändert worden sei. Die Gewalt habe sich zudem nicht gegen Hindus bzw. Muslime im Generellen gerichtet, sondern nur gegen einzelne einflussreiche Gruppen wie z.B. die *Marathen und die Rajputen*.<sup>142</sup>

Meine Argumentation geht noch in eine andere Richtung und führt weg von Interpretationen um Macht- und Verteilungskonflikte. Denn ich gehe nicht nur von den möglichen konkreten Auslösern für Konflikte aus, sondern auch von den Rahmenbedingungen, die das Austragen

---

<sup>138</sup> Bayly, *Pre-history Communalism* (1985), S. 203.

<sup>139</sup> Vgl. hierzu auch die Kritik an Bayly bei: Pandey, *Construction of communalism* (1990), S. 15 f.

<sup>140</sup> Vgl. hierzu Freitag, *Collective action* (1989), S. 36. Die Historikerin argumentiert, dass es beim *communalism* unmöglich sei, Politik und gewalttätige Ausschreitungen voneinander zu trennen.

<sup>141</sup> Freitag, *Collective action* (1989), S. 42.

<sup>142</sup> Freitag, *Collective action* (1989), S. 41. Vgl. daneben die Analyse von Gyanendra Pandey zu denselben Vorgängen, die er in Hinblick darauf untersucht, was die Engländer in späteren Berichten daraus (in seinen Worten) „konstruiert“ haben. Pandey, *Construction of communalism* (1990), S. 27-45.



dieser Konflikte erst ermöglichten. Diese Rahmenbedingungen wurden erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts geschaffen, weshalb also von *communal conflicts*, wie sie das spätere 19. und das gesamte 20. Jahrhundert ausmachen, in der vorkolonialen Zeit noch nicht die Rede sein kann. Es fehlte dazu der öffentliche Raum, in dem Konflikte ausgetragen und durch Propaganda verschärft werden konnten. Es fehlte das Partizipationsgefühl, das die Massen einbezog und diese als politischen Faktor bedeutend machte. Es fehlte die alles durchdringende religiöse Symbolik, die der nationalen Einheit diene und nicht mehr auf lokale Umstände beschränkt war. Ohne diese und andere Faktoren ist der *communalism* jedoch nicht möglich. Alle diese Phänomene konnten erst mit der Moderne entstehen. In der vorkolonialen Zeit kann daher eher von „Mentalitäten“<sup>143</sup> gesprochen werden, die nach den jeweiligen sozialen, religiösen oder ökonomischen Begleitumständen wechselten.

#### **4 Kolonialismus als Weg in die Moderne**

Mit der Übernahme Indiens als britische Kronkolonie im Jahr 1858 begann die Ära des Kolonialismus. Trotz dieser klaren Zäsur werde ich in diesem Kapitel gelegentlich noch auf die Zeit der *East India Company* zurück kommen müssen, da einige der beschriebenen Entwicklungen bereits unter der EIC im 18. Jahrhundert ihren Anfang genommen haben. Das betrifft vor allem die Bereiche der Erforschung Indiens und die *Divide and Rule*-Taktik.

Das Selbstbild der britischen Herrscher lässt sich in vier Schlagworten zusammenfassen: Entdecken, Beherrschen, Bändigen und Verbessern. Diese Herrschaftsprinzipien gehen ineinander über, was auf die widersprüchliche Politik der Briten hinweist. In dieser Arbeit werden nicht alle Aspekte behandelt werden. Es gilt, eine sinnvolle Auswahl zu treffen. Vieles hat zur Entstehung des modernen Indien beigetragen, aber nicht alle Entwicklungen waren maßgeblich für die Teilung Indiens und die Vertreibungen. Aus diesem Grund werde ich mich weder mit technischen Veränderungen noch mit der indischen Wirtschaftsentwicklung auseinandersetzen. Viele Historiker argumentieren jedoch, der *communalism* lasse sich auf wirtschaftliche Umverteilungskämpfe zurückführen. Auf dieses sehr oft vorgetragene Argument werde ich deshalb an dieser Stelle kurz eingehen:

---

<sup>143</sup> Bayly, *Pre-history Communalism* (1985), S. 202. Bayly leitet den Begriff von der Schule der Annales ab, die „mentalité“ als Charakteristikum der Frühen Neuzeit in Europa definiert hatten.

Obwohl Indien um 1914 die größte Jute verarbeitende Industrie der Welt besaß, bei der Textilproduktion unter den ersten fünf Weltproduzenten lag und über das drittgrößte Bahnnetz der Welt verfügte, blieb das Land bis zur Unabhängigkeit agrarisch geprägt.<sup>144</sup> Im Jahr 1895 waren 95,5 Millionen Menschen im Primärsektor und 17,1 Millionen im Sekundärsektor beschäftigt, wovon wiederum lediglich zwei Millionen Menschen in der Großindustrie arbeiteten. In der Verwaltung arbeiteten zwei und im Handel fünf Millionen Menschen, 5,8 Millionen waren als Dienstboten und jeweils 1,7 Millionen im Transportwesen und in akademischen Berufen beschäftigt.<sup>145</sup> Da der Tertiärsektor im Vergleich zum Primärsektor eher gering war, basiert die These von der Entstehung des *communalism* aus wirtschaftlichen Verteilungskämpfen also auf der Tatsache, dass die Briten massiv in die landwirtschaftliche Struktur Indiens eingriffen. So gehörten umfangreiche Landreformen zu den ersten Maßnahmen der EIC. Diese basierten auf dem liberalen Gedanken des privaten Eigentums, das nun eingeführt und auf das Steuern erhoben wurde.<sup>146</sup> Die durch das massive Eingreifen der Briten entstandenen Umbrüche zogen den Aufstieg bzw. Fall bestimmter Bevölkerungsgruppen nach sich. Diese Aufstiegs- und Abstiegsgeschichten lassen sich jedoch nur in regionalen Einzelstudien zur Geschichte der Bauernbewegungen in den verschiedenen Provinzen Britisch-Indiens nachzeichnen, da die Entwicklung in den einzelnen Regionen sehr unterschiedlich und zeitlich stark versetzt war.<sup>147</sup> Es lassen sich keine einheitlichen Einflüsse durch wirtschaftliche Faktoren ausmachen, die sich in stringenter Form auf das Verhältnis zwischen Muslimen und Hindus übertragen ließen.<sup>148</sup> Daher erweist sich die so häufig konstatierte unterschiedliche wirtschaftliche Stellung muslimischer und Hindu-Landbesitzer als weniger relevant für die Entwicklung des *communalism* im 19. und 20. Jahrhundert als vielfach angenommen. Die Tatsache, dass die gutsituierten Landbesitzer in einigen Regionen

---

<sup>144</sup> Vgl. Luce, Henry R.: The Growth of Large-Scale Industry to 1947. In: Kumar, Dharma: The Cambridge economic history of India. 2 Bände. Vol.2: 1757-1970. Cambridge 1983, S. 553-676, hier: S. 553.

<sup>145</sup> Zahlen nach Heston, A.: National income. In: Kumar, Dharma: The Cambridge economic history of India. 2 Bände. Vol.2: 1757-1970. Cambridge 1983, S. 376-462, hier: S. 396.

<sup>146</sup> Vgl. Mann, Geschichte Indiens (2005), S. 148. Für eine kurze Zusammenfassung des „land revenue system“ in den britischen Herrschaftsregionen vgl. Rothermund, Dietmar: Land-revenue law and land records in British India. In: Moor, Jap de und Rothermund, Dietmar (Hrsg.): Our laws, their lands. Land laws and land use in modern colonial societies. Münster und Hamburg 1994, S. 120-133. Eine Überblicksdarstellung zur Landwirtschaft der einzelnen Regionen Indiens bietet: Kumar, Dharma (Hrsg.): The Cambridge economic history of India. 2 Bände. Vol.2: 1757-1970. Cambridge 1983, S. 242-550.

<sup>147</sup> Vgl. Mann, Geschichte Indiens (2005), S. 58.

Indiens eine andere Religion besaßen als die von ihnen abhängige Landbevölkerung, ist für sich genommen noch keine ausreichende Begründung für das Entstehen gewaltsamer Konflikte, sondern wirkte im Einzelfall nur als verstärkender Faktor.

Ökonomische Konflikte waren also nicht Ursachen der interreligiösen Gewalt, auch wenn sie in Bihar und Bengalen 1946/47 teilweise zeitgleich ausbrachen (vgl. hierzu auch Kap. 6.2.3 und 6.2.4). Der *communalism* funktioniert vielmehr auf der ideellen Ebene. Dafür braucht es einerseits Möglichkeiten zur Verbreitung der zentralen Inhalte des *communalism* durch die Medien und durch eine verbesserte Infrastruktur und andererseits die Entstehung einer Öffentlichkeit, die Entwicklung von Machtaushandlungsinstrumenten sowie die zunehmende Politisierung und Mobilisierung der Bevölkerung. Dies alles sind Prozesse der Moderne, auch ohne industrielle Revolution und ohne Säkularisierung.

#### **4.1 Entdecken**

Die Literatur über die wissenschaftliche Erforschung Indiens und deren Auswirkungen für die Kolonialherrschaft ist äußerst umfangreich und spezialisiert, weshalb es an dieser Stelle nicht möglich ist, sie auch nur annähernd systematisch zu sichten. Quintessenz der gegenwärtigen Wissenschaftsforschung ist jedoch die Betonung des Konstrukthaften der damaligen Forschungen, da sie vor allem dazu dienten, die britische Herrschaft zu festigen und zu legitimieren.<sup>149</sup>

Die Erforschung Indiens wurde bereits sehr früh aus der Überlegung heraus gefördert, dass ein Land nur zu beherrschen ist, wenn man es gründlich kennt. Die systematische Erforschung und Entdeckung des Subkontinents diente dazu, die britische Herrschaft auszubauen und zu festigen. Diese Schlussfolgerung ist ganz unabhängig von den oft sehr idealistischen Forschern zu treffen, die keineswegs alle den Kosten-Nutzen-Rechnungen der Verwalter und Politiker anhingen. Die bevorzugten Felder der Wissenschaften waren das Studium der Sprachen und Religionen, die Kartographie, Botanik und Zoologie, die Medizin sowie Agrar- und Bewässerungstechniken. Zahlreiche ausgedehnte Expeditionen und Reisen

---

<sup>148</sup> Nur für den Punjab sind meiner Ansicht nach die Agrar- und Bodenverteilungspolitik der Briten für meine Fragestellung bedeutsam, da das dort rekrutierte militärische Personal neben der Besoldung durch Landvergabe entlohnt wurde, was zu einer engen Verflechtung von Militär und Elite führte (vgl. Kap. 4.2.2).

<sup>149</sup> Vgl. z.B. Edney, Matthew H.: Mapping an empire. The geographical construction of British India, 1765-1843. Chicago und London 1997/1990, S. 294 f.

dienten dazu, das riesige Gebiet systematisch nach diesen Forschungsgebieten zu erschließen.<sup>150</sup>

Nach Übernahme Indiens als Kronkolonie änderte sich jedoch der Tonfall. Nun betrachteten die Briten ihre Vorherrschaft in Indien als natürlichen Ausdruck ihres weltpolitischen Machtanspruchs und der zivilisatorischen Überlegenheit der britischen Gesellschaft über die traditionellen Strukturen Indiens. Die eigene Zivilisation bedurfte für die britischen Historiographen eines Gegenbildes, das die indische Gesellschaft in geradezu idealer Weise darstellte. Der Zustand der zeitgenössischen indischen Gesellschaft wurde als matter Abglanz einer fernen und längst untergegangenen Hochkultur interpretiert.<sup>151</sup>

Für die Abstammungsmythen der indischen Nationalisten war besonders das Studium der Sprachen und Religionen von Bedeutung, denn diese Mythen bauten zu einem Großteil auf den Konstrukten westeuropäischer Forscher auf. Entscheidender Faktor beim Studium der Sprachen war die Veränderung in der Bewertung von Sprache: Die Klassifizierung von Sprachen wurde im Laufe der Zeit zum Bestimmungsmerkmal für rassische Kategorien.<sup>152</sup> Es war der Gründer der *Asiatic Society* [sic!], William Jones, der 1786 die Ähnlichkeiten zwischen *Sanskrit*, Latein, Griechisch, Keltisch, Gotisch und dem antiken Persisch entdeckt hatte.<sup>153</sup> Daraus entwickelte sich das Forschungsfeld der Orientalistik, des philologischen Studiums der Sprachen des Orients und speziell Indiens. Die Orientalistik versuchte die Gemeinsamkeiten zwischen den europäischen und den indischen Sprachen zu erforschen. Die *Asiatic Society* war eine der wichtigsten Institutionen zur Erforschung des Subkontinents mit führenden Forschern wie Colebrook, W.H. Mill, Samuel Davis und vielen anderen. Aber es waren vor allem Deutsche wie Schlegel und Humboldt, die das Bild von Indien durch

---

<sup>150</sup> So bereisten in den Jahren nach 1800 Colin MacKenzie und Francis Buchanan den indischen Subkontinent und hielten detailliert den indischen Alltag fest. Sie zeichneten Geschichten lokaler Familien auf, erfassten architektonische Überreste aus früheren Epochen, erstellten umfangreiche Karten- und Erntelisten und vieles mehr. Vgl. Metcalf, *Concise History* (2006), S. 64. Zudem wurde ganz Indien bis 1818 vermessen, vgl. hierzu die umfassende Darstellung zur Kartographie bei: Edney, *Mapping an empire* (1997/1990). Zur Bedeutung von Reisen in Indien allgemein vgl.: Metcalf, Thomas R.: *Ideologies of the Raj*. Cambridge 1994 (= *The new Cambridge history of India* III,4). Zur Geschichte und Rolle der Asiatic Society vgl.: Kejariwal, O.P.: *The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past 1784-1838*. New Delhi 1988. Zur Rolle des Erforschens und Erlernens indischer Sprachen vgl.: Cohn, Bernard S.: *Colonialism and its forms of knowledge. The British in India*. Princeton, N.J 1996 (= *Princeton studies in culture/power/history*).

<sup>151</sup> Vgl. dazu Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 13.

<sup>152</sup> Vgl. Masuzawa, Tomoko: *The invention of world religions, or, How European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago 2005, S. 152.

<sup>153</sup> Diese Forschungsgesellschaft existiert noch heute. Sie benannte sich im Laufe der Zeit mehrmals um. Vgl. die Angaben auf der Webseite der Gesellschaft, Internetseite "The Asiatic Society". URL: <http://www.asiaticsocietycal.com/history/index.htm>. [Aufruf: 28.08.2008].

philologische Studien prägten. Die überragende Figur des Studiums indischer Sprachen wurde der in England lehrende Indologe und Philologe Max Müller (1823-1900). Er gab von 1849 bis 1874 die große Edition der alten *Sanskrit*-Schriften, die Rig-Veda heraus, wofür er bis heute in Indien äußerst populär ist.<sup>154</sup>

Diese wissenschaftlichen Orientalistik-Studien wurden später scharf kritisiert. Edward Said verstand unter „orientalism“ die gesamte Sichtweise des Westens auf außereuropäische Länder. Er erhob den Vorwurf, dass diese Art von Wissenschaft nicht nur das Bild der außereuropäischen Völker in klischeehafter Weise verformt habe, sondern vor allem der Herrschaftslegitimation gedient habe. Der aus diesem Ansatz entwickelte Postkolonialismus avancierte bald zum neuen Paradigma bei der Analyse des Verhältnisses zwischen Kolonialmächten und Kolonisierten. Aber er beschäftigt sich in der Regel mit kulturellen Phänomenen, d.h. mit Verarbeitungs- und Wahrnehmungsprozessen des Kolonialismus und damit mit Diskursen. Der postkolonialistische Ansatz bewegt sich damit auf einer Meta-Ebene des Redens über Ereignisse, wobei diese Ereignisse selbst in den Hintergrund zu treten drohen.

Die Bewertung der Rolle westeuropäischer Forscher bei der Erforschung des Subkontinents bleibt ambivalent. Während seit Edward Said viele Forscher die Instrumentalisierung der wissenschaftlichen Forschungen zur Herrschaftsausübung betonen, vertreten andere die Auffassung, dass die Verbindung zwischen imperialistischen Herrschaftspraktiken und Wissenschaftlern viel weniger selbstverständlich war als angenommen.<sup>155</sup>

## **4.2 Beherrschen**

Die Briten erhoben Anspruch auf die Vorherrschaft auf dem gesamten Subkontinent. Dies bezog sich sowohl auf die Territorien unter direkter britischer Kontrolle als auch auf die indischen Fürstenstaaten. Die angewendeten Taktiken, um diese Vorherrschaft zu erreichen und zu halten, lassen sich nach weitläufigem Verständnis unter dem Schlagwort *Divide and Rule* zusammenfassen. Ziel der *Divide and Rule*-Maßnahmen war es, durch geschicktes Ausspielen

---

<sup>154</sup> Die Religionswissenschaften schreiben Müller zudem das Verdienst zu, der Begründer ihrer Wissenschaft zu sein, weil er die Weltreligionen analog zu den philologischen Klassifizierungssystemen (arisch/semitisch) unterteilt hat. Vgl. Masuzawa, *Invention of world religions* (2005), S. 207. Masuzawa, Professorin für Geschichte und vergleichende Literatur, diskutiert auch ausführlich die zweifelhafte Ehre, die Max Müller zuteil wird, der ‚Erfinder‘ der arischen Rassentheorie zu sein, und kommt zu der Schlussfolgerung, dass diese Annahme falsch sei. Die Quintessenz ihres Arguments lautet, dass Müller die Unterschiede in den Sprachen durch kontingente historische Umstände und nicht durch rassischen Unterschiede erklärt habe. Vgl. Masuzawa, *Invention of world religions* (2005), Kap. 7, S. 207-328.

der verschiedenen indischen Machtgruppen diese zu spalten und damit zu verhindern, dass irgendeine Gruppe zu mächtig werden und damit die britische Herrschaft gefährden könnte. So vertrat im Jahr 1812 John Malcom, Governor der Bombay Presidency 1827-31 die Ansicht, es sei politisch ungünstig, die Inder zu christianisieren, da die Stabilität des Empire von der „general division of the great communities and their sub-division into various castes and tribes“<sup>156</sup> abhängen. Die Maßnahmen der *Divide and Rule*-Taktik umfassten Landverteilungs- und Steuerreformmaßnahmen, die Politik der *Indirect Rule* in den Fürstenstaaten (vgl. Kap. 4.2.1), die Einführung von demokratischen Prinzipien in Form von *separate electorates* (vgl. Kap. 4.4.3), die zahlreichen statistischen Erhebungen der Briten wie z.B. der ab 1871 eingeführte *Census of India* und die unterschiedliche Privilegierung muslimischer oder hinduistischer Gruppen in den verschiedenen Provinzen. Das Schlagwort *Divide and Rule* suggeriert eine zusammenhängende Politik, die auf einer wie auch immer gearteten Theorie basiert. Es fiel den Briten jedoch immer schwer, ihren Anspruch auf Vorherrschaft kohärent zu begründen und moralisch zu legitimieren, was sich auch in ihrer wechselhaften Politik gegenüber den Fürstenstaaten widerspiegelte, die zwischen Laissez-faire und rigorosem Interventionismus hin- und herschwankte.<sup>157</sup>

Die *Divide and Rule*-Taktik wurde in der Vergangenheit zu häufig als einseitiges Erklärungsmodell für die Entstehung des *communalism* bemüht. Sicherlich galt für die Briten grundsätzlich das politische Prinzip des Gegeneinander-Ausspielens der Interessengruppen. Für konkrete Entscheidungen, die sich mal zu Gunsten der Muslime und mal zu Gunsten der Hindus auswirkten, taugt dieses Erklärungsmodell jedoch wenig, da viele Entscheidungen kontingent waren. Die Briten durchschauten die komplizierten gesellschaftlichen Strukturen vor Ort oft nicht und führten deshalb Maßnahmen ein, die keineswegs immer die gewünschten Erfolge brachten oder gar widersprüchlich waren. Zudem ignorieren alle Argumente in Richtung einer allumfassenden *Divide and Rule*-Strategie die Rolle der Inder als aktive Gestalter der eigenen Geschichte, die in zunehmendem Maße die Politik der Briten beeinflussten und teilweise auch zu lenken vermochten.

---

<sup>155</sup> So z.B. Kejariwal, Asiatic Society (1988), S. 221-234.

<sup>156</sup> Zitiert nach Ghosh, Suresh Chandra: The history of education in modern India. 1757 - 1986. Hyderabad u.a. 1995, S. 17.

<sup>157</sup> Vgl. Ramusack, Barbara N.: The Indian princes and their states. Cambridge 2004 (= The new Cambridge history of India III,6), S. 97.

Das *Divide and Rule*-Prinzip alleine genügte also nicht, um Indien zu beherrschen. Es mussten der Aufbau eines effektiven Verwaltungssystems, der Ausbau der Infrastruktur sowohl in Hinsicht auf Verkehrswege als auch auf Kommunikationsnetze und vor allem die Einrichtung eines stehenden Heeres hinzukommen, denn die Macht der Briten ließ sich nur mit Waffengewalt aufrecht erhalten.

#### **4.2.1 Indirect Rule**

Das Prinzip der *Indirect Rule* lässt sich nach dem Historiker Michael Fisher definieren als „the exercise of a determinative and exclusive political control by one corporate body over a nominally sovereign state, a control recognised by both sides.“<sup>158</sup> Faktisch sah dies so aus, dass die Fürsten die Steuerhoheit und die rechtliche Oberhoheit über ihre Untertanen ausübten und in allen kulturellen Fragen die Oberhand behielten, während sich die Briten die Kontrolle über das Militär, die Außenpolitik sowie die Infrastruktur vorbehielten.<sup>159</sup> Dies geschah vor allem durch den Abschluss von Verträgen, die die Fürsten zur Bereitstellung von Kontingenten an Soldaten für die Armee der Briten oder ersatzweise zu Tributzahlungen verpflichtete. Im Gegenzug wurde ihnen militärische Unterstützung und Hilfe gegen Feinde von außen wie von innen zugesichert.<sup>160</sup> Ebenso waren die Briten daran interessiert, den Kontakt der Fürsten untereinander zu unterbinden, was sie sich vertraglich zusichern ließen. Zusätzlich entsandten sie ständige Vertreter in die Fürstenstaaten, die die Fürsten offiziell nur beraten sollten, in der Realität aber massiven Einfluss auf die Regierungsgeschäfte ausübten. Zwischen 1878 und 1886 sicherten sich die Briten auch das Monopol über die Post- und Telegrafienetzwerke der meisten Fürstenstaaten und schlossen die Münzprägeanstalten.<sup>161</sup>

Die wirtschaftlichen Verhältnisse in den einzelnen Fürstenstaaten ähnelten denen der britischen Kronkolonie durch die enge Anbindung sehr.<sup>162</sup> Ebenso glichen sich die durchgeführten Klassifizierungsmaßnahmen in Bezug auf Kasten und Religionen. Mit dem zunehmenden indischen Nationalismus wurden die indischen Fürsten als Verbündete der Briten immer wichtiger, was sich in politischen Zugeständnissen wie der Einrichtung einer

---

<sup>158</sup> Zitiert nach Ramusack, *Indian princes and their states* (2004), S. 48.

<sup>159</sup> Vgl. Ramusack, *Indian princes and their states* (2004), S. 2.

<sup>160</sup> Vgl. Ramusack, *Indian princes and their states* (2004), S. 51 f.

<sup>161</sup> Vgl. Mann, *Geschichte Indiens* (2005), S. 79.

<sup>162</sup> Vgl. Ramusack, *Indian princes and their states* (2004), S. 197.

gemeinsamen Chamber of Princes ab 1921 äußerte.<sup>163</sup> Diese Einbindung in das politische System der britischen Kronkolonie zusammen mit der engen infrastrukturellen Vernetzung führte jedoch auch dazu, dass sich in Bezug auf *communalism* mit zunehmender Politisierung der Bevölkerung spätestens ab den 1930er Jahren kein nennenswerter Unterschied mehr zu den Provinzen der Kronkolonie erkennen lässt (vgl. auch Kap. 6.2.6).

#### **4.2.2 Militär**

Der Ausbau und die Festigung der Macht in Indien waren nur durch ein riesiges Söldnerheer möglich, das 1857 inklusive der Polizeieinheiten 313.500 Mann umfasste.<sup>164</sup> Dies zog weitere Maßnahmen nach sich, denn diese Soldaten mussten ernährt, entlohnt und die Logistik für ihren Transport bereitgestellt werden. Sobald die Briten 1849 den Punjab erobert hatten, rekrutierten sie zur Sicherung der neuen Grenzen nach Norden und Westen zunehmend Punjabis für den Militärdienst. Die Basis hierfür lieferte die Theorie der „martial races“. Demnach gab es Rassen in Indien, die für den Kriegsdienst aufgrund mentaler und physischer Disposition besser geeignet waren als andere. Muslime und Sikhs aus dem Punjab sowie Bergvölker wie die Gurkhas wurden als besonders geeignet identifiziert, während die Bengalen, die vorher den Großteil der Armee gestellt hatten, als verweichlicht abqualifiziert wurden. Bei der Rekrutierung von Sikhs wurde besonders darauf geachtet, nur ‚reinrassige‘ Sikhs zu rekrutieren, d.h. solche, die nach Ansicht der Briten ihre Religion in der reinsten Form praktizierten. Dahinter stand die Idee, dass der Sikhismus als monotheistische Religion vom Einfluss des polytheistischen Hinduismus fernzuhalten sei, um die Sikhs als kriegerische Rasse rein zu halten.<sup>165</sup> Hier zeigt sich die Gleichsetzung von Rasse mit Religion. Nach Ansicht von W.W. Hunter, des einflussreichsten Ethnographen der viktorianischen Zeit, hing die Degeneration eines Volkes unmittelbar mit der schleichenden Deformierung seiner Religion zusammen.<sup>166</sup> Die Folgen waren bald zu spüren. 1880 gab es in der gesamten indischen Armee nur 18,8% Punjabis, während 1925 von insgesamt 219.523 einheimischen Soldaten bereits 45,1% aus dem Punjab stammten.<sup>167</sup> Im Punjab entstand eine durch und

---

<sup>163</sup> Vgl. Ramusack, Indian princes and their states (2004), S. 98 f.

<sup>164</sup> Cardozo, Ian: The Indian army. A brief history. New Delhi 2005, S. 17.

<sup>165</sup> Vgl. Metcalf, Ideologies of the Raj (1994), S. 125-130 sowie Nesbitt, Sikhism Introduction (2005), S. 72.

<sup>166</sup> Vgl. Bayly, Susan: Race in Britain and India. In: van der Veer, Peter und Lehmann, Hartmut (Hgg.): Nation and Religion: perspectives on Europe and Asia. Princeton 1999, S. 71-95, hier: S. 78.

<sup>167</sup> Zahlen nach Mazumder, Indian Army and Punjab (2003), S. 18.



durch militarisierte Gesellschaft, die sich durch einige Besonderheiten vom übrigen kolonialen Indien unterschied: Die Briten erhoben im Punjab einen geringeren Prozentsatz an Steuerlasten auf Grund und Boden, sie gründeten zahlreiche Wohlfahrtseinrichtungen für Ex-Soldaten und ihre Angehörigen und vergaben großzügige Pensionen und administrative Posten an ausgeschiedene Soldaten.<sup>168</sup> Zusätzlich wurden die Punjabis in einen nach britischem Ideal ausgerichteten erzieherischen und disziplinarischen Kodex eingebunden, was u.a. zu einer erhöhten Bildung der Gesamtbevölkerung (einschließlich der Mädchen) führte.<sup>169</sup> Alle diese Maßnahmen erhöhten den allgemeinen Lebensstandard im Punjab.

### **4.2.3 Infrastruktur**

Im 19. Jahrhundert bemühten sich die Briten verstärkt um den Ausbau der Infrastruktur.<sup>170</sup> Ab 1835 bauten sie kontinuierlich ein Bahnnetz auf, das die Fürstenstaaten mit einschloss.<sup>171</sup> Bereits 1867 waren die 19 größten indischen Städte an das Bahnnetz angeschlossen. Im Jahr 1890 umfasste das Bahnnetz 25.495 Streckenkilometer und 1946/47 insgesamt 65.217 Kilometer. Die Bahn wurde nicht nur zum Gütertransport verwendet, sondern auch sehr bald intensiv von den Indern genutzt. So gab es 1871 bereits 19 Millionen Passagiere, deren Zahl 1929/30 auf 630 Millionen Passagiere anstieg. Die Finanzierung und der Betrieb des Bahnnetzes erfolgte sowohl durch private als auch staatliche Betreiber. Der Bau jeder neuen Bahnstrecke musste jedoch von der Kolonialregierung vorab genehmigt werden, denn der Aufbau des Netzes erfolgte nicht nur aus ökonomischen, sondern auch aus politischen Gründen: Je besser ganz Indien infrastrukturell versorgt war, desto besser ließ sich das Land kontrollieren, so z.B. durch Truppentransporte per Bahn, was dazu führte, dass gerade in militärisch wichtigen Grenzgebieten Bahnstationen errichtet wurden.

Der Aufbau des Bahnnetzes änderte zwar nicht die ökonomische Grundstruktur des Landes, aber es führte zum Zusammenrücken der Menschen und zur schnelleren Kommunikation auch

---

<sup>168</sup> Vgl. zu den einzelnen Punkten bei: Mazumder, *Indian Army and Punjab* (2003): Pensionen (S. 25-27), Vergabe von Verwaltungsposten (S. 135-137), Wohlfahrtseinrichtungen (S. 130-133). Als exemplarisches Beispiel für die Auswirkungen der zahlreichen Privilegien vgl. das Kapitel zur Region um Amritsar (S. 139-201).

<sup>169</sup> Vgl. Mazumder, *Indian Army and Punjab* (2003), S. 38-45.

<sup>170</sup> Folgende Zahlen nach Hurd, John M.: *Railways*. In: Kumar, Dharma: *The Cambridge economic history of India*. 2 Bände. Vol.2: 1757-1970. Cambridge 1983, S. 737-761.

<sup>171</sup> Als Beispiel für die britische Intervention und die Einbindung in das gesamtindische Bahnnetz vgl. die Ausführungen zur Errichtung einer Bahnlinie durch den Fürstenstaat Hyderabad von 1874 bis 1920 bei: Vaikuntham, Y.: *State, economy and social transformation. Hyderabad State, 1724-1948*. New Delhi 2002, S. 145-147. Zur Errichtung von Bahnlinien in den Fürstenstaaten allgemein: Ramusack, *Indian princes and their states* (2004), S. 191-196.

über weite Strecken - ein Faktor, der für die Unabhängigkeitsbewegung Indiens entscheidend werden sollte.

Mit dem Ausbau des Bahnnetzes ging auch ein verstärkter Ausbau von Straßen und Kanälen einher. Parallel zur verkehrstechnologischen Infrastruktur wurde das Kommunikationsnetzwerk ausgebaut, wobei immer ein Zusammenhang mit militärischen Aktionen bestand, die ein funktionierendes Kommunikationsnetzwerk zur besseren Koordination der Truppen voraussetzten. So wurde ab 1857 im Punjab das Telegrafennetz ausgebaut, und im Zweiten Afghanischen Krieg 1878-1880 wurden mehrere 100 Meilen lange Telegrafenleitungen im Kriegsgebiet verlegt.<sup>172</sup> Auch die Poststationen wurden gleichmäßig über ganz Indien verteilt, so dass im Jahre 1901 in Britisch-Indien eine Poststation durchschnittlich 115 Quadratmeilen mit knapp 19.000 Menschen versorgen konnte, wobei sich die Zahlen für den Punjab sogar auf 93 Quadratmeilen und knapp 12.000 Menschen beliefen.<sup>173</sup>

### **4.3 Bändigen**

Thomas Metcalf hat die Ambivalenz in der britischen Politik betont, die sich im Spannungsfeld zwischen der Betonung von Unterschieden und von Gemeinsamkeiten zwischen Indern und Briten bewegte. Dies zeigt Metcalf vor allem an der Art und Weise, wie die Briten versuchten, Ordnung in das ihrer Ansicht nach zurückgebliebene und ungeordnete Land zu bringen und die Inder damit zu bändigen. Ich werde deshalb in diesem Abschnitt weitgehend seiner Darstellung folgen.<sup>174</sup>

#### **4.3.1 Vom Liberalismus zum Rassismus**

Zunächst überwog eine liberale Einstellung, in der eine Zivilisation nach britischem Vorbild das höchste für eine Gesellschaft anzustrebende Gut wurde. Freiheit und Individualismus standen dabei auf der Werteskala ganz oben. Die Inder waren nach Ansicht der liberalen Briten weder moralisch noch intellektuell in der Lage, selbstbestimmt über sich zu verfügen. Es fiel also den Briten zu, die Inder durch Erziehung zu höheren Stufen der kulturellen Ent-

---

<sup>172</sup> Vgl. Mazumder, *Indian Army and Punjab* (2003), S. 58 f.

<sup>173</sup> Zahlen nach Mazumder, *Indian Army and Punjab* (2003), S. 60.

<sup>174</sup> Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994).

wicklung zu führen.<sup>175</sup> In diesem Weltbild waren die Inder zwar eindeutig den Briten untergeordnet, aber zumindest wurde ihnen noch ein Entwicklungspotential zugestanden.

Nach dem indischen Aufstand 1857 setzte sich eine pessimistische Weltsicht durch.<sup>176</sup> Der Politikwechsel von einer liberalen zu einer immer autoritäreren Haltung musste nach innen wie außen legitimiert werden. Dazu wurde ein neues Ordnungssystem benötigt, das auf statistischem und ethnographischem Material aufbaute. Die nun immer stärker postulierten zivilisatorischen, charakterlichen und rassischen Unterschiede zwischen Briten und Indern wurden nach und nach in eine geordnete Hierarchie gebracht. Die Überlegenheit der englischen Rasse galt es jedoch nicht nur zu postulieren, sondern auch mit wissenschaftlichen Theorien zu untermauern.<sup>177</sup> Diesem Zweck diente die arische Rassentheorie in Verbindung mit der Darwin'schen Evolutionstheorie. Die arische Rassentheorie war nach der Entdeckung von Gemeinsamkeiten zwischen dem *Sanskrit* und den germanischen Sprachen entwickelt worden. Mit dieser Theorie wurden sowohl Gründe für die Ähnlichkeiten Indiens mit Europa als auch für die seitdem entstandenen Unterschiede erklärt. Demnach hatten Indien und Nordeuropa einen gemeinsamen arischen Ursprung, entwickelten sich aber im Laufe der Evolution auseinander.<sup>178</sup> Während die britische Gesellschaft sich aber gemäß der Darwin'schen Evolutionstheorie im Kampf um das Überleben weiter entwickelten habe, sei die indische Gesellschaft in rassische Degeneration zurückgefallen. Die indischen Völker wurden nun einer genauen Prüfung ihres Degenerationsgrades unterzogen. Demzufolge waren die hellhäutigeren Punjabis und Rajasthanis „arischer“ als die Völker im indischen Süden.<sup>179</sup> In intensiven Forschungsreisen wurden die indischen Völker nach Kaste, Religions- und Stammeszugehörigkeit eingeteilt.<sup>180</sup> Die erste umfassende Wissenssammlung dieser Art war „The People of India“ aus dem Jahr 1868. Viele Ethnographen dokumentierten nicht nur die

---

<sup>175</sup> Vgl. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 31-34.

<sup>176</sup> So vertrat z.B. James Fitzjames Stephens 1873 in seiner Schrift „Liberty, Equality, Fraternity“ nicht mehr die Ansicht, die Freiheit sei das oberste Ziel einer Gesellschaft. Denn da die Menschen von Grund auf ungleich seien, sei jedes Gesellschaftsideal, das versuche, dieser Tatsache nicht Rechnung zu tragen, von Vorneherein zum Scheitern verurteilt. Es obliege den Briten als überlegener Rasse, mit Hilfe von Ordnung und Gesetz über die Inder zu herrschen. Vgl. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 56 f.

<sup>177</sup> Vgl. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 67.

<sup>178</sup> Vgl. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 92.

<sup>179</sup> Vgl. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 83 f.

<sup>180</sup> Vgl. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 114.

indischen Völker und Kasten nach ihren äußerlichen Merkmalen, sondern schrieben ihnen vererbte Charakterzüge zu.<sup>181</sup>

Die Muslime Indiens wurden mit Muslimen aus dem Mittleren Osten gleichgesetzt, was zu einer scharfen Kontrastierung zwischen Muslimen und Hindus in Indien beitrug. Die bekannten Forschungsreisenden Alexander Dow und Robert Orme betrachteten den orientalischen Despotismus als Hauptmerkmal der Muslime Indiens.<sup>182</sup> Auch die Rolle von Muslimen während des indischen Aufstands von 1857 wurde betont, da Aggressivität und Fanatismus in der Natur des Islam lägen.<sup>183</sup> Die Wende trat 1871 mit der Publikation von „The Indian Mussalmans“ von W.W. Hunter ein, in der dieser dafür plädierte, die reiche und einflussreiche Oberschicht der Muslime bildungspolitisch zu unterstützen und sich somit Verbündete gegen die fanatischen muslimischen Massen zu sichern<sup>184</sup>. Dies führte unter anderem zur Unterstützung von Sayyid Ahmad Khan und dessen Aligarh College.<sup>185</sup> Diese und andere religiöse Reformaktivitäten von Muslimen und Hindus bedrohten mit zunehmender Stärke nicht nur britische Interessen, sondern bestätigte scheinbar auch die Rassentheorie, nach der die indischen arischen Gruppen mit zunehmender religiöser Stärke auch an rassistischer Stärke zunahmen, womit die rassistische Dominanz des britischen Volkes zu schwinden drohte.<sup>186</sup>

Aus derartigen Ideen entwickelten sich politische und administrative Ordnungssysteme, mit denen das Reich effektiver verwaltet und die indischen Völker besser überwacht und damit gebändigt werden sollten. Mit anderen Worten: „Categories necessitate definition and definitions impose order.“<sup>187</sup>

---

<sup>181</sup> Vgl. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 120.

<sup>182</sup> Vgl. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 139.

<sup>183</sup> Vgl. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 139 f.

<sup>184</sup> Vgl. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 151 und Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 24 f.

<sup>185</sup> Metcalf, *Ideologies of the Raj* (1994), S. 141 f.

<sup>186</sup> Vgl. Bayly, *Race Britain and India* (1999), S. 79 und 81.

<sup>187</sup> Jones, Kenneth W.: *Religious Identity and the Indian Census*. In: Barrier, Gerald N. (Hg.): *The Census in British India. New Perspectives*. New Delhi 1981, S. 73-101, hier: S. 74.

### 4.3.2 British Census of India

Der zehnjährliche *British Census of India*, der von 1871 bis 1941 erhoben wurde, trug ein Weiteres zur Entwicklung von Kategorien bei.<sup>188</sup> Er diente den Kolonialherren als Grundlage für verwaltungstechnische und politische Maßnahmen, als Mittel zur Disziplinierung der Einheimischen und als Hilfsmittel, um die koloniale Erfahrung anderen zu vermitteln.<sup>189</sup> Dabei wurden die Kaste und die Religion die beiden entscheidenden Einteilungskriterien. Im *Census* wurden die Kasten für ganz Indien ab 1901 nach Rassemmerkmalen sortiert, wobei die rassische Werteskala sich nach der brahmanischen Kaste ausrichtete. Die Befunde wurden sogar durch anthropometrische Messungen des Schädels und der Nase scheinbar wissenschaftlich legitimiert.<sup>190</sup> Die zweite wichtige Kategorie war die Religion. Dabei wurde nicht nur die Religionszugehörigkeit erhoben, sondern auch die Alphabetisierungsrate, die geographische Verteilung, die Zu- und Abnahme durch Konversionen sowie die Kasten- und Berufsgruppen nach Religionszugehörigkeit ermittelt. Dies zeigt die zentrale Rolle, die die Briten der Religion beimaßen.<sup>191</sup> Für die Inder führte es zu einem wachsenden Bewusstsein der eigenen Religionszugehörigkeit und zur Konkurrenz untereinander, da die Gruppen nun in quantitative Größen eingeteilt wurden und dementsprechend zu- oder abnehmen konnten. Die eigene Religion schien nun in permanenter Gefahr zu sein.<sup>192</sup> Dies zeigt sich daran, dass bereits in den 1880er Jahren in der regionalsprachlichen Presse Daten aus dem *Census* diskutiert wurden.<sup>193</sup> Seine volle Wirkung für konkrete politische Entwicklungen erhielt der *Census* jedoch erst mit der Einführung von wählbaren Repräsentativorganen. (s. Kap. 4.4.3).

Das nach Kasten- und Religionszugehörigkeit geordnete Klassifizierungsschema und das dahinter stehende Denken in voneinander distinkte Gemeinschaften sollten zu weitreichenden

---

<sup>188</sup> Vgl. hierzu grundlegend Cohn, Bernard S.: *The Census, Social Structure and Objectification in South Asia*. In: Cohn, Bernard S.: *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. New Delhi 1987, S. 224-254.

<sup>189</sup> Der Kulturanthropologe Arjun Appadurai interpretiert die Praxis der statistischen Erhebungen in Indien als eine Art Übersetzungsprozess, um die Erfahrung der Kolonialisten den Menschen in Großbritannien in einer Sprache vermitteln zu können, die diesen zugänglich war. Vgl. Appadurai, Arjun: *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis und London <sup>5</sup>2000, S. 126.

<sup>190</sup> Vgl. Veer, Imperial Encounters (2001), S. 146 f.

<sup>191</sup> Dies steht ganz im Gegensatz zu der Tatsache, dass bei den in Großbritannien erhobenen Volkszählungen die Religionszugehörigkeit nie thematisiert wurde mit Ausnahme des Census aus dem Jahr 1851. Vgl. Dazu Jones, Indian Census (1981), S. 75 f.

<sup>192</sup> Vgl. Jones, Indian Census (1981), S. 84.

<sup>193</sup> Vgl. Jones, Indian Census (1981), S. 86.

Konsequenzen in Hinblick auf politische und bildungspolitische Maßnahmen der Briten führen.

#### **4.4 Verbessern**

Die Ambivalenz der britischen Kolonialpolitik zeigt sich auch bei den zahlreichen Verbesserungsmaßnahmen, die eingeführt wurden. Denn neben den Zwängen der Realpolitik, d.h. des wachsenden Drucks indischer Politiker und der indischen Öffentlichkeit, gab es für die Briten eine weitere Motivation, immer mehr Reformen einzuführen. Dies war der im britischen imperialistischen Gedankengut immer auch enthaltene Wunsch nach Erziehung der Einheimischen und dem Bestreben, die Errungenschaften der westlichen Zivilisation auch den weniger zivilisierten Teilen der Menschheit zugute kommen zu lassen. Die für die vorliegende Magisterarbeit relevanten Verbesserungsmaßnahmen bewegten sich auf dem Gebiet der Bildung und der Gewährung politischer Partizipation.

##### **4.4.1 Bildung und Verwaltung**

Zunächst verfolgten die Briten eine Politik der Kooperation mit den einheimischen Eliten.<sup>194</sup> Dabei traten sie als Mäzene traditioneller einheimischer Bildungseinrichtungen auf. Erst mit zunehmender Verbreitung des evangelikalen und utilitaristischen Gedankenguts wurde die Frage diskutiert, ob man den Einheimischen auch eine moralische und intellektuelle Erziehung nach englischem Vorbild zugute kommen lassen sollte. Die endgültige Wende trat 1835 mit Thomas Macaulays „Minute on Education“ ein. Dieser vertrat darin die Haltung, dass die traditionellen indischen Bildungsinhalte wertlos seien und durch englische ersetzt werden sollten. Die neu erzogene Elite sollte gründlich angliedert werden, im Rechtswesen und in der Verwaltung arbeiten und diese Bildung an die unteren Schichten weiterleiten. Diese Forderung fand die breite Zustimmung der indischen Eliten, die sich dadurch neue Aufstiegsmöglichkeiten versprachen.<sup>195</sup> Es waren hauptsächlich die bereits bestehenden Eliten, die von den neuen Bildungsangeboten profitierten. Vor allem die gebildeten Hindukasten und Minderheiten wie die Parsen in Bombay unterstützten das neue Bildungsprojekt. 1837 wurde

---

<sup>194</sup> Dieser Absatz nach: Fischer-Tiné, Harald: Vom Wissen zur Macht. Koloniale und 'nationale' Bildungsmodelle in British Indien, ca. 1781-1920. In: Preisendanz, Karin und Rothermund, Dietmar (Hgg.): Südasien in der 'Neuzeit' - Geschichte und Gesellschaft, 1500 - 2000. Wien 2003 (= Edition Weltregionen 5), S. 90-112.

Persisch als offizielle Amtssprache abgeschafft, womit Englisch nun notwendig wurde, um die wenigen begehrten qualifizierten Posten zu erhalten. Aber erst nach 1857 wurde das Bildungswesen umfassend reformiert. Allerdings wurde die Elementarusbildung stark vernachlässigt, so dass bis 1882 nur etwa ein Prozent der indischen Gesamtbevölkerung überhaupt eine Schulbildung erhielt. Die Zahl der Colleges stieg hingegen von 27 (1857) auf 150 (1921) an. Die Bildungsinhalte wurden entgegen den britischen Absichten nicht vollständig verinnerlicht, sondern selektiv angeeignet. So entstand eine neue Elite, die Elemente aus der indischen wie der britischen Kultur miteinander verband und sich zunehmend politisierte. Ab den 1890er Jahren forderte sie immer stärker eine eigenständige nationale Bildung ein, die auch religiösen Inhalten zugewandt sein sollte. Weitere Forderungen galten einer einheitlichen Nationalkultur und -sprache sowie einer neuen indischen Geschichtsschreibung. Die Einführung westlicher Bildungsstandards durch die Briten hatte also eine äußerst zweischneidige Wirkung: Einerseits dienten sie dem Kolonialreich, andererseits stellten sie einen idealen Nährboden für den indischen Nationalismus dar.

Der Wandel der EIC von einem Handelsunternehmen in einen verwaltungstechnischen Apparat mit regierungsähnlichen Funktionen erforderte auch eine effektivere und straffere Verwaltung. Die EIC führte deshalb 1793 mit dem Cornwallis Code ein Grundgesetz ein. Nach der Übernahme als britische Kolonie erfolgte in den 1860er Jahren die Vereinheitlichung der Rechtsprechung<sup>196</sup>. Der Indian Civil Service nahm ab 1853 Inder nicht nur in die unteren Ränge, sondern auch in den gehobenen Dienst auf. Letzterer blieb jedoch wegen der obligatorischen Aufnahmeprüfung in England, dem geringen Aufnahmealter und der ablehnenden Haltung der meisten britischen Beamten ein meist unerreichbares Ziel.<sup>197</sup> Deshalb blieb die Forderung nach verbesserten Aufnahmebedingungen von Indern in verantwortungsvolle Posten ein dauerhaftes Thema indischer Nationalisten.

Ebenso wie die Teilung Indiens und die Vertreibungen sich nicht ausschließlich auf das *Divide and Rule*-Prinzip zurückführen lassen, greift der Erklärungsansatz zu kurz, der den

---

<sup>195</sup> Vgl. dazu ergänzend: Zastoupil, Lynn: Englische Erziehung und indische Modernität. In: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), S. 5-32. Sie stellt darin zwei Thesen auf: Zum Einen hätte die indische Elite in der Debatte zwischen Orientalisten und Anglizisten eine wichtige Rolle bei der Aushandlung eines neuen Erziehungsideals gespielt. Zum Anderen hätte sich die indische Elite die Inhalte der neuen Bildung genauso nahtlos angeeignet wie unter den Moguln und den *Marathen*.

<sup>196</sup> Es handelt sich um mehrere Reformpakete, die in den 1860er Jahren verabschiedet wurden: der Civil Procedure Code, der Penal Code, der Contract Act und der Evidence Act. Vgl. Mann, Geschichte Indiens (2005), S. 81.

*communalism* als Folge des Konkurrenzkampfs um Arbeitsplätze und Karriere interpretiert. Derartige Rational-Choice-Theorien stellen eine grobe Vereinfachung der tatsächlichen Verhältnisse dar.

#### **4.4.2 Die Trägerschicht des Nationalismus: Klasse oder Kaste?**

In vielen historischen und soziologischen Abhandlungen über Indien wird nicht zwischen Kaste und Klasse unterschieden. Dies ist problematisch, da es sich um zwei unterschiedliche Ordnungssysteme handelt. Der Klassenbegriff beruht auf wirtschaftlichen Unterscheidungen, die Kaste hingegen ist ein kultureller Wertebegriff. Bei der Frage, welche gesellschaftlichen Gruppen den Nationalismus vorangetrieben haben, werden in der Regel die ‚Mittelschicht‘ und die ‚Elite‘ genannt. Aber welche Gruppen sind damit gemeint? Sind es die hoch bezahlten Verwaltungsspezialisten, indische Militärs oder die akademischen Berufe wie z.B. die Juristen, oder doch eher alphabetisierte Kleinhändler, Handwerker und untere Beamte? Die Vertreter der Subaltern Studies umgingen mit detaillierten Regionalstudien dieses Dilemma. Die Akteure ließen sich so auf regionale Kleinstgruppen reduzieren, ohne sie unter eine der soziologischen Großgruppen kategorisieren zu müssen.

In der wissenschaftlichen Literatur werden die Begriffe der Mittelschicht und der Elite bei einer Analyse der Nationalismusbewegung häufig umstandslos nebeneinander gestellt. Mit der Mittelschicht ist in der Regel aber eine neue Schicht von gebildeten Verwaltungsangestellten, Händlern und Dienstleistern gemeint, die erst unter der Kolonialherrschaft und dank englischer Bildungsinstitutionen aufsteigen konnte. Sie setzte sich aus verschiedenen Kasten zusammen, denn das meritokratische Bildungssystem der Briten bot Anreize für Aufsteiger aus den unteren Kasten. In einem allgemeinen theoretischen Aufsatz über den Zusammenhang zwischen sozialem Aufstieg und Nationalismus in ehemaligen Kolonialländern bezeichnete Dietmar Rothermund solche Gruppen als neue „Dienstleistungsschicht“ und identifizierte sie als „Träger des Nationalismus“.<sup>198</sup> Im Falle Indiens übersieht diese Argumentation jedoch die vielen gut ausgebildeten Inder, denen keine Möglichkeit geboten wurde, sich ihren Fähigkeiten und ihrer Ausbildung angemessen im Kolonialsystem zu betätigen. Diese Gruppe war

---

<sup>197</sup> Vgl. Ghosh, History of education (1995), S. 101. Vgl. weiterführend zum Indian Civil Service: Banerjee, Anil Chandra: The Constitutional History of India. 3 Bände. Vol. II: 1858-1919. Delhi u.a. 1978, S. 121-137.

<sup>198</sup> Rothermund, Dietmar: Nationalismus und sozialer Wandel in der Dritten Welt: Zwölf Thesen. In: Dann, Otto (Hg.): Nationalismus und sozialer Wandel. Hamburg 1978, S. 187-207, hier: S. 187 und S. 191 f.



besonders empfänglich für nationalistische Ideen und Reformbewegungen, was von der Kolonialregierung selbst besorgt beobachtet wurde.<sup>199</sup> Außerdem suggeriert diese Theorie, die neue Trägerschicht des Nationalismus setze sich aus grundsätzlich anderen Gruppen als in vorkolonialen Zeiten zusammen. Dies ist aber zumindest für Indien nicht der Fall, denn die „Trägerschicht des Nationalismus“ rekrutierte sich nicht nur aus der Mittelschicht, sondern auch aus der alteingesessenen Elite.

Der Begriff der indischen Elite beschreibt in der Regel die in Hinblick auf Macht und Reichtum führenden Schichten in Indien, also Großgrundbesitzer, Großhändler und Angehörige der brahmanischen Kasten. Dies waren Schichten, die bereits in vorkolonialer Zeit Einfluss besaßen. Ihre Zusammensetzung änderte sich zwar unter der Landreformpolitik der Briten, was jedoch nicht so gründlich geschah, dass der Kolonialismus die gesellschaftlichen Verhältnisse komplett umgeformt hätte. Die Briten brauchten im Gegenteil die alteingesessenen Eliten dringend, um ihre Herrschaft aufrecht zu erhalten. Diese Eliten adaptierten bereitwillig das neue englische Bildungssystem und forderten es sogar ein, weil sie darin eine Möglichkeit zum Erhalt ihrer gesellschaftlichen Stellung sahen.

Meiner Ansicht nach lassen sich mit dem Kasten- und mit dem Klassenbegriff verschiedene Phänomene beschreiben. Vorangetrieben wurde der Nationalismus von der neu entstandenen Mittelklasse und der indischen Elite. Der Nationalismus richtete sich in seinen Inhalten jedoch nach Kastenkategorien aus, die mit Reinheits- und Ehrbegriffen aus dem Brahmanismus aufgeladen wurden.

#### **4.4.3 Demokratie**

Bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts blieb Indern ein politisches Mitspracherecht untersagt. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde ihnen zumindest ein Konsultationsrecht zugestanden.<sup>200</sup> Große Wahl- und Verwaltungsreformen wurden in den Jahren 1909, 1919 und 1932/35 eingeleitet, die die politischen Rechte für Inder sukzessive erweiterten. Immer behielten jedoch die Briten das oberste Entscheidungsrecht.

Da die Briten die Ansicht vertraten, dass die Inder aufgrund der Vielfalt ihrer Rassen und Religionen nicht in der Lage seien, nach dem einfachen Mehrheitsprinzip zu wählen, wurde be-

---

<sup>199</sup> Fischer-Tiné, Vom Wissen zur Macht (2003), S. 101.

<sup>200</sup> Vgl. Banerjee, Constitutional History II (1978), S. 305-319.

reits 1909 eine Einteilung der Stimmen nach Gruppenzugehörigkeit vorgenommen.<sup>201</sup> Dahinter stand der Gedanke, dass Indien von Führern gelenkt würde, die sich im Laufe der Jahrhunderte als „natürliche Führungspersönlichkeiten“ (natural leaders) etabliert hätten, die stellvertretend für das Volk denken und handeln würden. Der nächste Schritt erfolgte 1919. Hier wurde erstmalig als Fernziel festgehalten, dass Indien Teil des British Empire bleiben, aber nach und nach eine eigenständige Regierung erhalten solle.<sup>202</sup> Die Kritik auch an dieser Verfassungsreform ließ nicht lange auf sich warten und wurde 1928 im Motilal Nehru Report und 1930 im Simon Commission Report geäußert. Die in beiden Dokumenten vorgeschlagenen Verbesserungen wurden aber nicht eingeführt.

Die endgültige politische Mobilisierung der Inder in Bezug auf Gruppendifferenzierung erfolgte aber 1932 und 1935. Der Communal Award von 1932 sah in allen Provinzen getrennte Wählerschaften (*separate electorates*) für Muslime, Europäer, Sikhs, indische Christen und Anglo-Inder vor. Alle anderen wählten ihre Repräsentanten aus einer „general constituency“, wobei den Unberührbaren und den niedrigen Kasten nach einem sehr komplizierten Verteilungsschlüssel einige Sitze reserviert wurden.<sup>203</sup> 1935 wurde im Government of India Act die letzte große Verfassungsreform vor der Unabhängigkeit verabschiedet.<sup>204</sup> Diese Reform schaffte die Dyarchie in den Provinzen ab und führte sie stattdessen für die Zentralregierung ein. In den elf Provinzparlamenten wurden die Vertreter direkt für die Dauer von fünf Jahren auf der Basis von *separate electorates* gewählt. Die Wahlberechtigung richtete sich wie schon zuvor nach Kriterien wie der Entrichtung von Einkommenssteuer und

---

<sup>201</sup> Neben den Muslimen wurde auch Landbesitzern und Vertretern aus Handel und Wirtschaft Sitzanteile zugewiesen. Vgl. Banerjee, Anil Chandra: *The Constitutional History of India*. 3 Bände. Vol. III: 1919-1977. Delhi u.a. 1978, S. 340-342. Das Prinzip der getrennten Wählerschaften wurde im Übrigen auch seitens muslimischer Nationalisten frühzeitig eingefordert, vgl. FN 325.

<sup>202</sup> Wie auch schon 1909 wurde wieder auf der Basis von bestimmter Gruppenzugehörigkeit („communal representation“) gewählt. Also erhielten Großgrundbesitzer, Muslime, Anglo-Inder und weitere Gruppen Sitze in der Central Legislative Assembly (Zentralparlament). Die Parlamentsvertreter wurden nun direkt gewählt, wobei das Wahlrecht beschränkt blieb auf diejenigen, die Einkommens- und Gemeindesteuern bezahlen konnten. Der Governor General konnte jedoch alle Gesetzesvorlagen blockieren, wenn ihm das geboten schien. In den Provinzen wurde das System der Dyarchie eingeführt. Vgl. Shilwant, S. S.: *Legal and constitutional history of India*. New Delhi, India 2003, S. 316-321. Das System der Dyarchie bedeutete, dass alle Bereiche der Provinzverwaltungen in zwei Zuständigkeitsbereiche unterteilt wurden. Die Polizei, Justiz und die Steuereinkünfte blieben der Kontrolle der Provinz-Gouverneure vorbehalten, während Eigenverwaltung, der Bau von öffentlichen Gebäuden und Straßen sowie Gesundheits-, Hygiene- und Bildungsfragen den frei gewählten Provinzregierungen überlassen wurden.

<sup>203</sup> Vgl. Banerjee, *Constitutional History III* (1978), S. 109 f.

<sup>204</sup> Bis zum Ende dieses Absatzes nach: Shilwant, *Legal history* (2003), S. 322-328.

Bildungsgrad aus, wurde nun aber erheblich erweitert.<sup>205</sup> So wurde der Prozentsatz an Wahlberechtigten, der im Jahr 1926 nur etwa 2,8% aus der Gesamtbevölkerung betragen hatte, auf 14% erhöht.<sup>206</sup> Das bedeutete etwa 35 Millionen zusätzliche Wähler (inkl. sechs Millionen Frauen).<sup>207</sup> Trotz größerer Zugeständnisse behielten sich die Briten immer das letztendliche Entscheidungsrecht vor, so z.B. zur Auflösung der gewählten Parlamente. Im Jahr 1937 wurden in den Provinzen erstmalig Wahlen nach den neuen Regelungen abgehalten, wobei der *Indian National Congress* (im Folgenden: INC oder *Congress*) die Mehrheiten gewann.<sup>208</sup>

An entscheidender Wirkung dieser Reformen bleibt festzuhalten, dass zum Einen die Masse politisches Gewicht erhielt, auch wenn im Endeffekt nur ein kleiner Teil der Inder tatsächlich wählen gehen durfte. Zum Anderen wurde das Wählen und Denken im Proporz immer wichtiger. Zähl- und messbare Mehrheiten nahmen an Bedeutung zu, was auch zu einem verstärkten Werben um die Unberührbaren führte.<sup>209</sup> Wichtiger als diese beiden Aspekte war jedoch die Tatsache, dass der Mitbestimmungsgedanke Einzug in den Köpfen aller Inder hielt. Jeder Wähler, der zu den Urnen ging, musste so das Gefühl erhalten, seine Entscheidung nicht nur individuell für sich, sondern auch für seine Gemeinschaft zu treffen. Ich möchte diesen Aspekt besonders betonen, um dem - noch heute weit verbreiteten - Urteil entgegen zu treten, nur die Einführung demokratischer Prinzipien in Verbindung mit den getrennten Wählerschaften habe zur Radikalisierung und schließlich zur Teilung Indiens geführt. Da der tatsächliche Wahlvorgang sich auf einen kleinen Anteil der Inder beschränkte, lässt sich die zunehmende Politisierung der Menschen meiner Ansicht nach eher auf den öffentlichen politischen Diskurs zurückzuführen, der sich um die Themen Partizipation und Unabhängigkeit drehte.

---

<sup>205</sup> „The qualifications to vote at elections to Legislative Assemblies differed from Province to Province, as it was based on payment of taxes, possession of property or certain standard of education or previous service in the Armed Forces. Women if literate could vote. There were general constituencies, special communal constituencies for Muslims, Sikhs, Anglo-Indians, Europeans, Indian Christians and special constituencies representing Commerce, Landholders, Universities, Labour and Women.” (Tamil Nadu Legislative Assembly (Hg.): Madras Legislative Assembly 1952-1957 (First Assembly). A Review. URL: [http://www.assembly.tn.gov.in/archive/Resumes/review\\_01assly/index.htm](http://www.assembly.tn.gov.in/archive/Resumes/review_01assly/index.htm). [Aufruf: 9.12.2008], S. 2 f.)

<sup>206</sup> Angaben bei Mann, Geschichte Indiens (2005), S. 87 und 91.

<sup>207</sup> Gossman, Riots and victims (1999), S. 141.

<sup>208</sup> Der INC gewann 1937 in den Provinzen Bihar, Bombay, Central Provinces, Madras, Northwest Frontier, Orissa, United Provinces. Die Muslim League gewann hingegen weniger als ¼ aller muslimischen Stimmen in ganz Indien. Nur in Bengalen konnte sie in einer Koalitionsregierung an die Macht gelangen.

<sup>209</sup> Vgl. Bayly, Susan: Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the modern age. New York 1999 (= The New Cambridge history of India IV,3), S. 161 f. und S. 261.

## 5 Die Moderne und der indische Nationalismus

Das vorige Kapitel beschäftigte sich mit den externen Faktoren, die zur Blockbildung zwischen Muslimen und Hindus beitrugen. Ich komme nun zu den internen Faktoren, die zum indischen Nationalismus geführt haben und damit zum unübersichtlichsten Feld in der Forschung zur modernen indischen Geschichte. Dies liegt an der immer noch hohen Brisanz des Themas, denn mit dem indischen Nationalismus wurden die Grundlagen gelegt für die Vertreibungen der Jahre 1946/47. Es geht somit auch um Rechtfertigungs- bzw. Schuldzuweisungsstrategien. Sowohl in Hinsicht auf Quantität als auch auf Qualität und Objektivität (im Sinne von nachprüfbarer und ausgewogener Quellen- und Literaturgrundlage) musste deshalb von mir eine Auswahl getroffen werden.

Mit der Formierung des indischen Nationalismus, der sich bald in einen muslimisch und einen hinduistisch geprägten Zweig aufspaltete, sind die Moderne, der Nationalismus und die Religion eine Synthese eingegangen. In Verbindung mit kontingenten politischen Ereignissen gingen der pakistanische und der indische Staat daraus hervor. Ich werde in diesem Kapitel den Schwerpunkt auf die Akteure der Nationalisierung legen. Mir kommt es dabei darauf an, den Prozess der Nationalisierung und Radikalisierung nicht nur als ‚top-down‘-Prozess, sondern als wechselseitige Interaktion zwischen der Elite und der Bevölkerung zu verstehen, wobei die Religion das wesentliche Bindeglied zwischen beiden darstellt.

### 5.1 Erneuern

Religiöse Reformbewegungen in Indien sind keine Erfindung des kolonialen Zeitalters. Die Interpretation des Glaubens war in Indien stets einem permanenten Wandel unterworfen und stellte auch schon in vorkolonialer Zeit soziale Ordnungen in Frage.<sup>210</sup> Aber erst durch die Verbindung von kirchenähnlichen Organisationsstrukturen mit neuen Kommunikationsmöglichkeiten wurde eine Massenwirkung erreicht.<sup>211</sup>

Kenneth W. Jones unterscheidet zwei Typen von Reformbewegungen: Die „transitional movements“ hätten ihre Ursprünge in der vorkolonialen Welt, die „acculturative movements“ hingegen seien erst im kolonialen Milieu durch Führer gegründet worden, die im intensiven

---

<sup>210</sup> Vgl. Jones, Kenneth W.: *Socio-religious reform movements in British India*. Cambridge u.a. 1989 (= *The new Cambridge history of India* III.1), S. 14.

<sup>211</sup> Eine kurze Übersicht über hinduistische Reformorganisationen ab der Kolonialzeit mit Auflistung der Mitglieder- und Finanzstrukturen, der prominenten Mitglieder bietet: Watt, *Serving the Nation* (2005), S. 211-223.

Austausch mit der europäischen Kultur gestanden hätten.<sup>212</sup> In der vorliegenden Arbeit sind nur die „acculturative movements“ von Interesse. Diese Reformbewegungen beriefen sich auf eine Rückkehr zu den Ursprüngen, d.h. zu einer reineren Form des Glaubens oder des sozialen Zusammenlebens. Viele Bewegungen postulierten die Gleichwertigkeit der Kasten. Zu diesem Zweck sollten die unteren Kasten mittels Erziehung moralisiert und zu höheren Standards herangezogen werden. Das gesellschaftliche und moralische Wohlergehen war dabei aber stets an brahmanischen Vorstellungen orientiert. Susan Bayly stellt deshalb sehr richtig heraus, dass zwischen dem Gleichheitsanspruch und der Brahmanisierung ethischer Vorstellungen ein eklatanter Widerspruch bestand.<sup>213</sup>

Die traditionellen Texte des Hinduismus, die erst durch die umfangreichen Studien von Max Müller einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden waren<sup>214</sup>, bildeten die theoretische Grundlage der Reformbewegungen. Ich werde mich in diesem Kapitel auf die wichtigsten Bewegungen konzentrieren und mich dabei auf ein Standardwerk zu indischen Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts stützen.<sup>215</sup>

### 5.1.1 Bengalen, Bihar und North-Western Provinces

Eine Vorbildfunktion für alle weiteren hinduistischen Reformbewegungen war die Organisation *Brahma Sabha*, die 1828 durch Rammohun Roy (1772-1833) gegründet wurde.<sup>216</sup> Die *Brahma Sabha* fristete ein recht bescheidenes Dasein, bis 1842 Debendranath Tagore der Organisation beitrug, eine Art von Glaubensbekenntnis aufstellte und den Namen in *Brahmo Samaj* änderte. Unter seiner Führung breitete sich die Bewegung von Calcutta immer weiter aus. Tagore sah die Organisation als rein religiöse Vereinigung an und verband keine weiteren sozialpolitischen Ziele mit ihr. Deshalb kam es 1864 zu einer Spaltung mit der Gründung der namensgleichen Organisation *Brahmo Samaj* durch Keshab Chandra Sen, wobei diese in ganz Indien agierte und die Emanzipation von Frauen und Heirat zwischen verschiedenen Kasten vertrat. Die *Brahmo Samaj* hatte im 20. Jahrhundert keinen großen

---

<sup>212</sup> Jones, Socio-religious reform movements (1989), S. 3.

<sup>213</sup> Die Unberührbaren wurden streng beurteilt. Wer nicht den Kriterien nach moralisch einwandfreiem Tun entsprach, wurde verdammt. Durch Erziehung sollten sie jedoch in einen höheren Status erhoben werden. Die Inhalte dieser Erziehung entstammten dem Moralkodex der Brahmanen. Vgl. Bayly, Caste and society (1999), S. 181 f.

<sup>214</sup> Vgl. hierzu die Darstellungen von: Masuzawa, Invention of world religions (2005) und Veer, Imperial Encounters (2001), S. 116-144.

<sup>215</sup> Jones, Socio-religious reform movements (1989).

<sup>216</sup> Dieser Absatz fasst zusammen: Jones, Socio-religious reform movements (1989), S. 33-38.

Einfluss mehr. Ihre Bedeutung liegt in der Vorbildrolle für religiös-politische Reformbewegungen in Bezug auf die Organisationsstruktur. Es war die *Brahmo Samaj*, die regelmäßige Treffen, die Ernennung von Vorsitzenden, ein Glaubensbekenntnis, den Druck und die Verbreitung eigener Schriften und eine moderne Buchhaltung eingeführt hatte. Man mag sich darüber streiten, ob diese Form der Organisation kirchenähnliche Züge annahm oder ob diese eher an westlich geprägte „voluntary religious associations“<sup>217</sup> angelehnt war, wie Kenneth W. Jones es interpretiert.

Die Reformbewegungen in den North-Western Provinces und in Bihar wurden durch städtische Muslime gegründet. Die entscheidende Figur wurde Sayyid Ahmad Khan (1817-1898). Er erkannte die Bedeutung der europäischen Bildung und Wissenschaften für die Verbesserung der Stellung der indischen Muslime und versuchte, diese Erkenntnis mit dem Koran zu vereinbaren. Dank der Initiative von Sayyid wurde 1875 in Aligarh das Muhammadan Anglo-Oriental College gegründet. Dahinter stand die Idee, die indischen Muslime nicht mehr nur als religiöse Gemeinschaft zu verstehen, sondern sie in enger Kooperation mit den Briten in die administrative Elite einzubinden.<sup>218</sup>

Ein gutes Beispiel für den Transfer von Ideen bildete die Tatsache, dass mit der britischen Eroberung des Punjab gut ausgebildete Inder in der Verwaltung benötigt wurden. So gelangten Bengalis in den Norden Indiens, was zur Ausbreitung von Organisationen wie der *Brahmo Samaj* führte. Parallel dazu stieg auch der Einfluss muslimischer Reformideen in Nordindien. So wurden muslimische Bildungseinrichtungen mit westlichen Bildungsinhalten ab den 1870er Jahren in Lahore gegründet.<sup>219</sup>

### 5.1.2 Punjab

Im Jahr 1875 gründete Swami Dayananda Saraswati (1824-1883) die Organisation *Arya Samaj* in Bombay.<sup>220</sup> Diese vertrat einen radikalen vedischen Hinduismus. Jeder, der sich die Schriften der in *Sanskrit* verfassten Veden aneignete, konnte sich demnach den hinduistischen Glauben in seiner reinen Form selbst erschließen und benötigte dazu weder das Brahmanentum noch polytheistische Glaubensvorstellungen. Auch Rituale wie Pilgerreisen, Kinder-

---

<sup>217</sup> Jones, *Socio-religious reform movements* (1989), S. 38.

<sup>218</sup> Vgl. Jones, *Socio-religious reform movements* (1989), S. 63-70.

<sup>219</sup> Vgl. Jones, *Socio-religious reform movements* (1989), S. 95.

<sup>220</sup> Dieser Absatz fasst zusammen: Jones, *Socio-religious reform movements* (1989), S. 95-103.

heirat, das Verbot der Witwenheirat und ähnliches wurden von der *Arya Samaj* abgelehnt. Eine feste Organisationsstruktur gab es zunächst nicht, jeder einzelne Zweig agierte unabhängig. Die *Arya Samaj* breitete sich vor allem im Punjab, in den North-Western Provinces, in Rajasthan sowie in Maharashtra aus. Ab Ende der 1880er Jahre wurden Organisationsstrukturen errichtet, mit deren Hilfe Gelder für die Gründung von Bildungsinstituten gesammelt wurden. Spannungen zwischen Gemäßigten und Radikalen führten 1893 zu einer Spaltung der Bewegung. Die militanteren Kräfte konzentrierten sich auf religiöse Themen und setzten sich ab den 1870er Jahren (nicht umsonst fiel diese Periode mit der Einführung des *Census* zusammen) die Rekonversion von Muslimen und Christen zum Hinduismus (*Shuddi*) zum Ziel. Die *Arya Samaj* rekrutierte ihre Mitglieder aus der Schicht der gebildeten Hindus, sie verfügte über ausgefeilte Organisationsstrukturen und ein in sich geschlossenes Glaubenssystem, das auch schriftlich niedergelegt wurde. Sie zeichnete sich aber vor allem durch ihre ablehnende Haltung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften und ihre aggressive Missionierungspolitik aus.

Parallel hierzu breitete sich die muslimische Bewegung der *Ahmadiyahs* im Punjab aus, die nicht nur die gebildete muslimische Mittelschicht, sondern auch untere Schichten anzog. Die Bewegung verurteilte synkretistische Praktiken. Ihre Haltung gegenüber anderen Religionsgruppen war aggressiv, was auch Missionierungsbestrebungen einschloss. Gegenüber der britischen Kolonialmacht verhielt sie sich hingegen kooperativ.<sup>221</sup>

Auch die Sikhs hatten eigene Reformbewegungen. Deren Rolle bestand im 19. Jahrhundert darin, schärfere Grenzlinien gegenüber dem Hinduismus und dem Islam zu ziehen.<sup>222</sup> Eine wichtige Reformbewegung der Sikhs war im frühen 19. Jahrhundert die *Namdhari*-Bewegung, die von Balak Singh (1799-1862) ins Leben gerufen wurde. Von 1816 bis 1872 wurden die *Namdharis* durch Ram Singh angeführt, unter dem sogar die ersten Boykottbewegungen gegen britische Einrichtungen durchgeführt wurden. Die *Namdharis* waren auch die ersten, die sich für den Kuhschutz einsetzten, was Gewaltaktionen gegen Schlachter mit einschloss.<sup>223</sup> Im Jahr 1873 wurde in Amritsar die *Singh Sabha* gegründet, die sich zum Ziel setzte, die Sikhs vom Einfluss anderer Religionen zu befreien und zurück zu

---

<sup>221</sup> Vgl. Jones, *Socio-religious reform movements* (1989), S. 115-119.

<sup>222</sup> Vgl. Jones, *Socio-religious reform movements* (1989), S. 114 f.

<sup>223</sup> Vgl. Nesbitt, *Sikhism Introduction* (2005), S. 72.

den Glaubensgrundsätzen des zehnten Gurus Gobind Singh zu führen.<sup>224</sup> Die Mitglieder stammten in der Regel aus der Schicht der reichen Großgrundbesitzer des Punjabs. Die *Amritsar Singh Sabha* erhielt 1879 Konkurrenz durch die Gründung der *Lahore Singh Sabha*, die die neue städtische Bildungselite vertrat und radikalere gesellschaftliche Umbrüche propagierte.<sup>225</sup> Im Jahre 1902 wurde mit dem *Chief Khalsa Diwan* eine übergreifende Organisation für die beiden *Singh Sabhas* gegründet. Die Mitglieder der *Singh Sabhas* fürchteten die Aufweichung des Glaubens der Sikhs durch die Vermischung mit hinduistischen Praktiken und durch den Einfluss der christlichen Missionare und propagierten deshalb immer radikaler die Trennung von anderen Religionsgemeinschaften.

## 5.2 Popularisieren

Die religiösen Reformbewegungen konnten erst durch die Einbindung der Massen ihre Wirkmacht entfalten. Zur Popularisierung sozialreformerischer und nationalistischer Ideen wurden der Allgemeinheit zugängliche Foren gebraucht, mittels derer diese Ideen verbreitet und in die Lebenspraxis der Menschen integriert werden konnten. Dies geschah hauptsächlich durch die Entstehung eines öffentlichen Raumes, die Einbindung der Menschen in das politisch-soziale Leben durch gemeinnützige Einrichtungen und durch überregionale Institutionen.

### 5.2.1 Der öffentliche Raum in Indien

Jürgen Habermas entwickelte eine Theorie des öffentlichen Raums, die von Asienhistorikern vielfach rezipiert wurde: „Das Subjekt der Öffentlichkeit ist das Publikum als Träger der öffentlichen Meinung; auf deren kritische Funktion ist Publizität [...] bezogen. [...] Je nachdem rechnet man zu den ‚Organen der Öffentlichkeit‘ die Staatsorgane oder aber die Medien, die, wie die Presse, der Kommunikation im Publikum dienen.“<sup>226</sup> Seiner Ansicht nach wurde eine bürgerliche kritische Öffentlichkeit erst mit dem Entstehen der kapitalistischen Ordnung möglich, weil diese Ordnung zu einer Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich geführt habe. Die bürgerliche Öffentlichkeit habe sich dann aus der Presse und aus literarischen Zirkeln entwickelt. Habermas vertritt eine kulturkritische Position gegenüber den europäischen Massenmedien. Diese haben seiner Ansicht nach zum Verschwinden der politisch agierenden öffentlichen Meinung geführt. Politik werde stattdessen spezialisierten

---

<sup>224</sup> Vgl. Fox, Richard Gabriel: *Lions of the Punjab. Culture in the making*. Berkeley 1985, S. 123 f.

<sup>225</sup> Vgl. Jones, *Socio-religious reform movements* (1989), S. 114.



Interessenverbänden und Parteien überlassen, während der Öffentlichkeit nur noch die Aufgabe zufalle, der Macht akklamatorisch zu huldigen.<sup>227</sup>

Habermas' Theorie bleibt bei aller Kritik an herrschenden Verhältnissen sehr elitär und ist ausschließlich auf das europäische Bürgertum als Träger der öffentlichen Meinung zugeschnitten. Trotzdem hatten seine Ideen großen Einfluss und wurden von Geisteswissenschaftlern, die sich mit Asien beschäftigen, weiter entwickelt.<sup>228</sup> So betont z.B. die auf Nordindien spezialisierte Literaturwissenschaftlerin Francesca Orsini, dass für die indische Elite des 19. Jahrhunderts die europäische Öffentlichkeit im Hinblick auf nationalistische Ideen ein Vorbild gewesen sei, weswegen sich das von Habermas entwickelte idealtypische Modell zur Analyse gut eigne.<sup>229</sup> Um auf indische Verhältnisse übertragen zu werden, musste der presse- und schriftbezogene Öffentlichkeitsbegriff von Habermas jedoch stark erweitert und vor allem konkretisiert werden. Nun wurde die Öffentlichkeit als konkreter Raum definiert, in dem sich nicht nur eine bürgerliche Elite, sondern auch die Massen über bestimmte Inhalte verständigen können. Dies schließt deshalb neben Literatur und Presse auch Feste, Pilgerreisen und die Institutionalisierung von sozialreformerischen Bewegungen ein. Diese Akzentverschiebung ist wichtig, da sich eine Öffentlichkeit in einem Land mit geringer Alphabetisierungsrate nicht ausschließlich durch Literatur und Presse bilden kann. Zudem war der politische Aktionsradius im öffentlichen Raum durch den kolonialen Kontext stark eingeschränkt, was ein Ausweichen auf andere Gebiete geradezu erforderte.<sup>230</sup> Eine Diskussion im öffentlichen Raum entstand daher zunächst über religiöse Fragen, die bald zu gesellschaftlichen Fragen wurden. Ein Paradebeispiel für diesen Wandel ist die Diskussion um die Witwenverbrennung in Indien, die im 19. Jahrhundert geradezu paradigmatisch für den Zwiespalt zwischen orthodoxem Glauben und sozialreformerischen Ideen stand. Später kamen erst nationalistische und politische Inhalte hinzu. Die Akteure dieser neuen Ideen nutzten aber den durch den religiösen Diskurs entstandenen öffentlichen Raum und besetzten

---

<sup>226</sup> Habermas, Strukturwandel Öffentlichkeit (1962), S. 15.

<sup>227</sup> Diese Kernthese führt Habermas an mehreren Stellen aus, vgl. bspw.: Habermas, Strukturwandel Öffentlichkeit (1962), S. 195, S. 199 und S. 223.

<sup>228</sup> Zum erweiterten Konzept des öffentlichen Raums in Indien vgl.: Freitag, *Collective action* (1989), Kaur, Raminder: *Performative politics and the cultures of hinduism. Public uses of religion in Western India*. Delhi 2003 (= *Permanent Black monographs*), S. 13-18 sowie Orsini, Francesca: *The Hindi public sphere 1920 - 1940. Language and literature in the age of nationalism*. New Delhi u.a. 2002 und Veer, *Imperial Encounters* (2001), S. 27 f.

<sup>229</sup> Vgl. Orsini, *Hindi public sphere* (2002), S. 9.

<sup>230</sup> Vgl. S. 42 und FN 141.

ihn mit neuen Inhalten. Deshalb vollzog sich die Nationalisierung breiter Bevölkerungsschichten mit Hilfe der Religion, die öffentlich in Szene gesetzt und somit für alle erfahrbar wurde.

Im nächsten Kapitel werde ich die Presselandschaft in Indien näher beschreiben, die den engeren Bereich des öffentlichen Raums gemäß Habermas bildet. In Kap. 5.2.3 werde ich dann das erweiterte Konzept des öffentlichen Raums in Indien darstellen.

### 5.2.2 Presse und Sprache

Bereits im 19. Jahrhundert entwickelte sich eine Presselandschaft in Indien. Die erste von Indern auf Englisch herausgegebene Tageszeitung erschien 1819 in Calcutta. Im Jahr 1822 wurde die erste Wochenzeitung in einer indischen Regionalsprache in Bombay herausgegeben.<sup>231</sup> Rammohun Roy gehörte zu den ersten indischen Reformern, die das Potential der Presse zur Verbreitung sozialreformerischer Ideen erkannten. Er gab in den 1820er Jahren drei Zeitschriften heraus, weswegen er gelegentlich auch als „Father of the Indian Press“<sup>232</sup> bezeichnet wird. Die Auflagen der ersten Zeitungen und Zeitschriften umfassten im Schnitt nur 200 Exemplare, wobei die Zahl der indischen Leser 1855 auf etwa 30.000 Personen geschätzt wurde.<sup>233</sup> In diesen an ein intellektuelles Publikum gerichteten Presseerzeugnissen wurden religiöse und gesellschaftliche Probleme und Ideen diskutiert.<sup>234</sup> Erst zwischen 1910 und 1920 änderte sich dies grundlegend. Ausgehend von Bengalen entstanden immer mehr Zeitungen und Zeitschriften, die bald in jeder Stadt ein Forum der politischen Auseinandersetzung bildeten und in Verbindung mit günstigeren Verkaufspreisen zu immer höheren Absätzen führte.<sup>235</sup> So stieg die Auflagenzahl der Zeitungen in Regionalsprachen von 299.000 im Jahr 1885 auf 817.000 im Jahr 1905.<sup>236</sup> Im Jahr 1927 wurde die

---

<sup>231</sup> Raghavan, G. N. S.: The press in India. A new history. New Delhi 1994, S. 11. Andere Quellen nennen 1818 als Datum für die erste Zeitung in einer Regionalsprache, vgl. z.B. Mehra, Parshotam: A Dictionary of Modern Indian History 1707-1947. Delhi, Bombay u.a. 1985/1987, S. 562.

<sup>232</sup> Raghavan, Press in India (1994), S. 8.

<sup>233</sup> Raghavan, Press in India (1994), S. 11.

<sup>234</sup> Es gab jedoch schon frühzeitig kleinere Versuche, weitere Leserkreise zu gewinnen. So erschien 1870 eine günstige wöchentliche Zeitung, „Sulabh Samachar“, die von der Indian Reform Association of Bengal herausgegeben wurde. Verantwortlicher Redakteur war Keshub Chandra Sen, der Führer der *Brahmo Samaj*. Die Zeitung hatte eine Auflage von 3.000-4.000 Exemplaren, was für damalige Verhältnisse sehr hoch war. Vgl. Raghavan, Press in India (1994), S. 20.

<sup>235</sup> Vgl. Orsini, Hindi public sphere (2002), S. 63-65.

<sup>236</sup> Sarkar, Sumit: Modern India. 1885-1947. Houndmills, Basingstoke, Hampshire u.a. 2<sup>o</sup>1989 (= Cambridge Commonwealth Series), S. 96.

erste nationale Nachrichtenagentur gegründet.<sup>237</sup> Die Briten beobachteten diese Aktivitäten misstrauisch und versuchten, mit zahlreichen Zensurmaßnahmen gegen zu steuern. So wurde 1878 der Vernacular Press Act erlassen<sup>238</sup>, dem 1908, 1910, 1930, 1932 und während des Zweiten Weltkrieges weitere Zensurgesetze folgten.<sup>239</sup> Derartige Maßnahmen konnten die Verbreitung von Nachrichten aus Zeitschriften, Zeitungen, Büchern und Flugblättern jedoch nicht verhindern. Neben der illegalen Verbreitung solcher Druckschriften gab es auch aktive Gegenwehr gegen die Zensurmaßnahmen. So weigerte sich z.B. die Vereinigung der indischen Zeitungsherausgeber im Jahr 1943, offizielle Regierungsbekanntmachungen zu drucken, und konnte dadurch eine Lockerung der Restriktionen erzwingen.<sup>240</sup>

Sehr wichtig war die Herausbildung einer einheitlichen Nationalsprache. Erst im 19. Jahrhundert entwickelte sich aus dem Idiom des Khari Boli Hindi das standardisierte Hindi, wie es heute bekannt ist.<sup>241</sup> Bis dahin war Persisch die Standardsprache gebildeter Muslime und Hindus gewesen. Noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war Mehrsprachigkeit weit verbreitet. Zunehmend gewannen jedoch getrennte Entwicklungslinien zwischen Urdu und Hindi an Raum.<sup>242</sup> Urdu als verschriftlichte Form des mündlichen Hindi mit arabischem Alphabet und aus dem Arabischen entlehnten Vokabular wurde mehr und mehr ausschließlich von Muslimen gesprochen, während Hindi immer stärker mit dem Hinduismus gleichgesetzt wurde. Sprache wurde also erstmals mit einer bestimmten Gruppenidentität verbunden. Die Etablierung einer einheitlichen nationalen Sprache galt als wichtiger Bestandteil des nationalen Projekts und war europäischen Nationalismusideen entnommen worden.<sup>243</sup> Es gelang den Hindus, den Gebrauch von Hindi als offizieller Amtssprache 1872 in den Central Provinces, 1881 in Bihar und 1900 in den United Provinces durchzusetzen, was in den United

---

<sup>237</sup> Mehra, Dictionary Indian History (1987) S. 564.

<sup>238</sup> Dies ist die Populärbezeichnung für dieses Gesetz; die offizielle Bezeichnung lautete "Act for the better control of publication in oriental languages". Das Vorbild war der „Irish Coercion Act“ von 1870. Im Vernacular Press Act wurde festgelegt, dass sich jeder Herausgeber einer Publikation in einer der indischen Regionalsprachen verpflichten musste, keine Äußerungen gegenüber einer Gruppe oder gegenüber der Regierung zu tun, die zu Unfrieden und Unruhe führen könnten. Bei Zuwiderhandeln wurde das Schriftgut eingezogen. Dieses Gesetz rief derartig heftige Proteste hervor, dass es 1881 wieder zurückgenommen wurde. Vgl. Mehra, Dictionary Indian History (1987), S. 743.

<sup>239</sup> Mehra, Dictionary Indian History (1987), S. 565 f. Die britische Zensurpolitik war von einem ständigen Hin und Her zwischen Repression und Lockerungsmaßnahmen geprägt und stellt damit ein typisches Beispiel für die alles andere als kohärente Politik der Briten dar.

<sup>240</sup> Mehra, Dictionary Indian History (1987), S. 566.

<sup>241</sup> Orsini, Hindi public sphere (2002), S. 3.

<sup>242</sup> Orsini, Hindi public sphere (2002), S. 21.

<sup>243</sup> Vgl. Orsini, Hindi public sphere (2002), S. 18 f.

Provinces zu heftigen anti-britischen Protesten von Muslimen führte.<sup>244</sup> Orsini führt an, dass es Mahavir Prasad Dwivedi mit seiner Zeitung „Sarasvati“ gewesen sei, der Hindi von umgangssprachlichen und regionalspezifischen Spezifika befreit habe, wodurch Hindi erst zur Standardsprache aufsteigen konnte.<sup>245</sup> Die neue Hindi-Gruppenidentität wurde institutionalisiert in Zeitungen und Assoziationen, welche wiederum nationalistische Akteure wie Journalisten, Herausgeber, Lehrer und politische Aktivisten hervorbrachten.<sup>246</sup>

### 5.2.3 Öffentliche Feste und Rituale

Einen weiteren Bestandteil des öffentlichen Raums bildeten religiöse Rituale, Feste und Pilgerreisen. Selbstverständlich hatte es diese schon immer gegeben, aber erst im 19. Jahrhundert entstanden vollkommen neue Arten von Festivitäten, in denen der Glaube fest mit dem indischen Nationalismus verbunden wurde. In diesem Zusammenhang ist die Zunahme von Pilgerreisen zu nennen, die dank der verbesserten Infrastruktur nun auch über weite Entfernungen möglich wurden und Menschen aus verschiedenen Regionen zusammenbrachten, die sich nun als Teil einer gesamtindischen Identität begreifen konnten.<sup>247</sup> Daneben sind für den Hinduismus aber auch vier wichtige ‚Neuerfindungen‘ zu nennen, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstanden: die *Ganapti*- und *Shivaji*-Feste, die *Shuddhi*-Bewegung und die Kuhschutzbewegung. Alle vier dienten der Neukonstruktion einer hinduistisch geprägten nationalen Mentalität und damit der Mobilisierung der Bevölkerung, und alle vier trugen - wenngleich in verschiedenem Ausmaß - zur verhängnisvollen Blockbildung zwischen Hindus und Muslimen erheblich bei.

Der Nationalist Bal Gangadhar Tilak (1844-1920) nahm innerhalb des INC eine extreme Position ein. Er kritisierte den INC als eine zu elitäre Organisation und setzte zum Erreichen nationalistischer Ziele auf Massenwirkung.<sup>248</sup> Er verbreitete seine Ideen in eigenen Zeitungen („Kesari“ und „Mahratta“). Ihm wird auch die Erfindung des *Ganapti*- und des *Shivaji*-Festes zugeschrieben. Zumindest das *Ganapti*-Fest wurde aber bereits in der Region Maharashtra

---

<sup>244</sup> Vgl. Sabahuddin, Abdul: Indian Nationalism and Islamic Politics. New Delhi 2006, S. 70-72.

<sup>245</sup> Orsini, Hindi public sphere (2002), S. 5.

<sup>246</sup> Orsini, Hindi public sphere (2002), S. 7.

<sup>247</sup> Zu Pilgerreisen vgl. die Überblicksdarstellung bei: Veer, Religious nationalism (1994), S. 119-128.

<sup>248</sup> Vgl. Mehra, Dictionary Indian History (1987), S. 723.

gefeiert und von Tilak 1894 nur aufgegriffen und für nationale Zwecke umgeformt.<sup>249</sup> Das Fest zu Ehren des Elefantengottes *Ganapati* dauerte elf Tage und wurde begleitet von Theaterstücken, öffentlichen Kundgebungen, Musik, Männergesangsgruppen und öffentlichen Prozessionen, bei denen eine Skulptur von *Ganapati* umhergetragen und in einem Fluss versenkt wurde.<sup>250</sup> Üblich war zunächst die Darstellung von *Ganapati* als puttenhafter Gott der Milde. Erst Bhau Rangari, der Organisator des ersten *Ganapati*-Festes eines Stadtteils in Pune, kreierte in den 1890er Jahren eine kriegerische Darstellung, die *Ganapati* als Bezwingen eines Dämons zeigt (vgl. Anhang VI). Diese Darstellung von *Ganapati* wurde zusehends beliebter und diente als Sinnbild für die Bezwingung von Feinden, die wahlweise mit Europäern oder Muslimen gleichgesetzt wurden.<sup>251</sup> Das *Shivaji*-Fest wurde von Tilak im Jahr 1896 ins Leben gerufen, um den Marathenfürsten *Shivaji* (1630-1680) zu ehren, der in Maharashtra als Symbol des Widerstandes gegen muslimische Fremdherrschaft begriffen wurde. Für Tilak aber diente *Shivaji* als Held und Vorbild für den Kampf um eine unabhängige indische Nation.<sup>252</sup>

Tilak begriff beide Feste als Mittel zur nationalen Massenmobilisierung und keineswegs als anti-muslimische Propaganda. Seiner Ansicht nach sollten alle Religionsgruppen an diesen Festen teilnehmen. Aber bereits die Zeitgenossen waren über die Frage gespalten, ob derartige Aktivitäten sich günstig auf das Zusammenleben zwischen Muslimen und Hindus auswirkten.<sup>253</sup> Jedenfalls muss die nationale Einigungskraft der von ihm propagierten Feste in Frage gestellt werden, da sie ausschließlich auf hinduistischen Traditionen beruhte. Auch die öffentliche Verlesung eines Gedichts von Damodhar Chapekar mit dem Titel „Shivaji’s

---

<sup>249</sup> Vgl. Kaur, *Performative Politics* (2003), S. 38.

<sup>250</sup> Vgl. Kaur, *Performative Politics* (2003), S. 32 f.

<sup>251</sup> Vgl. Kaur, *Performative Politics* (2003), S. 47.

<sup>252</sup> So schrieb Tilak am 24.6.1906 in seiner Zeitung „Maratta”: “Hero-worship is a feeling deeply implanted in human nature; and our political aspirations need all the strength which the worship of a Swadeshi hero is likely to inspire into our minds. For this purpose Shivaji is the only hero to be found in the Indian history. [...] It is true that the Mahomedans and the Hindus were then divided; and Shivaji who respected the religious scruples of the Mahomedans, had to fight against the Mogul rule that had become unbearable to the people. [...] No one ever dreams that every incident in Shivaji’s life is to be copied by anyone at present. It is the spirit which actuated Shivaji in his doings that is held forth as the proper ideal to be kept constantly in view by the rising generation. [...] The Shivaji festival is not celebrated to alienate or even to irritate the Mahomedans. Times are changed, and, as observed above, the Mahomedans and the Hindus stand in the same boat or on the same platform so far as the political condition of the people is concerned.” (Tilak, Bal Gangadhar: *Is Shivaji not a national hero?* Reprinted from the ‘Maratta’, 24 June 1906. In: Grover, Verinder (Hg.): *Bal Gangadhar Tilak*. New Delhi 1995, S. 171-173, hier: S. 171 f.)

<sup>253</sup> Vgl. Mehra, *Dictionary Indian History* (1987), S. 728.

Utterances“ beim zweiten *Shivaji*-Festival 1897 und dem anschließenden Abdruck in Tilaks Zeitung „Kesari“ dürfte nicht gerade zur Beruhigung der Gemüter beigetragen haben.<sup>254</sup>

Der Schutz der Kuh als heilig war im Hinduismus zwar seit je her verankert, aber erst zwischen 1880 und 1920 avancierte der Kuhschutz zu einem der wichtigsten Anliegen indischer Nationalisten.<sup>255</sup> Die Anbetung der Kuh entstand aus einer Verbindung von brahmanischen Ritualen und Götterverehrung. Im brahmanischen Ritual repräsentiert die Kuh die nährenden Mutter. In der volkstümlichen Götterverehrung wird die Kuh wichtig bei der Anbetung von Krishna, einem der populärsten Hindu-Götter, der in pastoraler Umgebung mit Kuhherden aufwächst.<sup>256</sup> Im indischen Nationalismus stieg die Kuh zum wichtigsten Symbol von „Mother India“ (Mutter Indien) auf. Die Kuhschutzbewegung wurde durch die *Arya Samaj* in ganz Nordindien verbreitet, war aber ursprünglich in der Sikh-Reformbewegung der *Namdharis* entstanden.<sup>257</sup>

Die Kuhschutzvereinigungen warben nicht nur für den Schutz der Kühe, sondern sammelten auch Geld für die Errichtung und den Unterhalt von Gnadenhöfen. Bedeutende Geldgeber waren reiche Großgrundbesitzer oder Kaufleute, die Aktivisten hingegen entstammten in der Regel der Schicht der kleinen Landbesitzer oder kamen aus Dienstleistungsberufen und dem Handel.<sup>258</sup> Die Verbreitung der Ideen erfolgte durch Kettenbriefe, öffentliche Ausrufer und bezahlte Prediger, die durch das Land zogen und ihre Botschaften unter das Volk brachten. Häufig waren sie auch Anstifter von Gewalt rund um muslimische Feste, bei denen Kühe geschlachtet wurden.<sup>259</sup> Es gab Spendenaufrufe bei öffentlichen Versammlungen, und in Geschäften und öffentlichen Gebäuden wurden Sammelbüchsen aufgestellt. Des Weiteren gehörten Sanktionen gegenüber Hindus, die Muslimen Kühe verkauften und Aufforderungen,

---

<sup>254</sup> Ein Teil dieses Gedichts lautete: „My brahmin teachers, who I protected, have been imprisoned / Even they will exchange their books for weapons / I protect the cow as my mother / She is the foundation of life, the giver of strength / Nourishing babies, giving life to farms / Yet these people, they take mother cow away / they lead her to the butcher, they have her slaughtered.“ Die drei Chapekar-Brüder töteten sieben Tage nach diesem zweiten *Shivaji*-Festival zwei hochrangige britische Kolonialbeamte und Tilak wurde für 18 Monate ins Gefängnis gesperrt. Informationen und Zitat bei Jasper, Daniel: Commemorating the 'Golden Age' of Shivaji in Maharashtra, India and the development of Maharashtran public politics. In: Journal of Political and Military Sociology 31 (2003), S.1-11.  
URL: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3719/is\\_200301/ai\\_n9197835/pg\\_7](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3719/is_200301/ai_n9197835/pg_7).

<sup>255</sup> Veer, Religious nationalism (1994), S. 86.

<sup>256</sup> Veer, Religious nationalism (1994), S. 87 f. Zur genaueren Erklärung der mythologischen Verklärung der Kuh vgl. Veer, Religious nationalism (1994), S. 86-94.

<sup>257</sup> Vgl. Veer, Religious nationalism (1994), S. 91, und Nesbitt, Sikhism Introduction (2005), S. 72.

<sup>258</sup> Vgl. Veer, Religious nationalism (1994), S. 93.

nicht mehr an muslimischen Festen teilzunehmen und Muslimen den Zugang zu öffentlichen Brunnen zu verweigern, zum Spektrum der agitatorischen Maßnahmen.<sup>260</sup>

Die Kuhschutzbewegung spaltete nicht nur Hindus und Muslime, sondern auch Hindus und Briten, da sie bei allen Bevölkerungsschichten einschließlich der Führungsschichten Anklang fand.<sup>261</sup> Das Thema einte nicht nur höhere und niedere Kasten, sondern auch orthodoxe und reformerische Hindus.<sup>262</sup> In Folge der Agitationen rund um die Kuhschutzbewegung wurden Gewaltausbrüche zwischen Hindus und Muslimen anlässlich der Schlachtung von Kühen immer häufiger.<sup>263</sup>

Als letztes wichtiges Ritual ist die *Shuddi*-Zeremonie zu nennen. Seit der zehnjährlichen Erhebung des *Census* ab dem Jahr 1871 wurde deutlich, dass die Zahl der Muslime und Christen stetig anstieg. Viele Hindus fühlten sich dadurch in ihrer Existenz als Gemeinschaft bedroht. Da im Islam und im Christentum Missionierungen und Konversionen möglich sind, ein Hindu jedoch nach orthodoxem Glauben nur als ein solcher geboren werden kann<sup>264</sup>, wurde nach Möglichkeiten gesucht, Abtrünnige zurück in die Hindu-Gemeinschaft zu holen. Diesem Zweck diente die *Shuddi*-Zeremonie. *Shuddi* war ursprünglich eine brahmanische Zeremonie, die der rituellen Reinigung diente.<sup>265</sup> Im 19. Jahrhundert wurde *Shuddi* auf den Personenkreis erweitert, der Überseereisen angetreten hatte, um diese nach ihrer Rückkehr rituell zu reinigen und wieder in die Religionsgemeinschaft aufzunehmen. Der Gründer der *Arya Samaj* führte *Shuddi* ein, um Menschen, die zu einem anderen Glauben übergetreten waren, zu rekonvertieren. Vorerst handelte es sich nur um einzelne Rekonversionen. Mit

---

<sup>259</sup> Vgl. Yang, Anand A.: Sacred Symbol and Sacred Space in Rural India: Community Mobilization in the 'Anti-Cow Killing' Riot of 1893. In: Comparative Studies in Society and History 22 (1980), S. 576-596, hier: S. 586.

<sup>260</sup> Vgl. Yang, Sacred Symbol (1980), S. 588 f.

<sup>261</sup> Vgl. Yang, Sacred Symbol (1980), S. 583.

<sup>262</sup> Vgl. Yang, Sacred Symbol (1980), S. 585.

<sup>263</sup> Der typische ritualisierte Ablauf eines solchen Gewaltausbruchs, bei dem es auch Tote und Verletzte gab, wird bei der Analyse der Ereignisse von 1893 in der Stadt Barantpur in Bihar geschildert: Yang, Sacred Symbol (1980). Auch Sumit Sarkar spricht von einer großen Gewaltwelle von Hindus gegenüber Muslimen in Bihar anlässlich von Agitationen im Namen des Kuhschutzes, vgl. Sarkar, Modern India (1989), S. 157.

<sup>264</sup> Der Grund ist darin zu suchen, dass der Hinduismus in religiösen Praktiken verwurzelt ist, die nach Kastenzugehörigkeit und damit nach Geburts- und nicht nach Glaubenszugehörigkeit trennen, so dass nach traditionalistischer Auffassung jeder Hindu nur als solcher geboren werden, aber niemals dazu übertreten kann. Es gibt im traditionellen Hinduismus also keinen speziellen Aufnahmeeritus im Gegensatz zu monotheistischen Religionen. Vgl. hierzu den Eintrag „Conversion“ von Rishi Handa, in: Cush, Encyclopedia hinduism (2008), S. 145 f. sowie Michaels, Axel: Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München 1998, S. 29 f.

<sup>265</sup> Dieser Absatz fasst das Diskussionspapier zusammen von: Krüppner, Thomas. Konversion und Rekonversion im Hinduismus. Die Entwicklung der Shuddi-Bewegung als Antwort auf die empfundene Angst vor der Islamisierung Indiens URL: [www.suedasien.info/analysen/1685](http://www.suedasien.info/analysen/1685). [Aufruf: 11.11.2006].

Ausweitung des Rituals auf Menschen, die bereits seit Generationen nicht mehr Hindus waren, vergrößerte sich die Bewegung ab 1890 jedoch enorm, weil nun de facto nicht mehr nur Rekonversionen, sondern Missionierungen vorgenommen wurden. Zu diesem Zweck wurden *Shuddi Sabhas* gegründet, Organisationen zur Durchführung der Konversion. Zusätzlich zu Muslimen und Christen wurden nun auch Sikhs (re)konvertiert. Die Bewegung wurde immer größer, so dass z.B. in den United Provinces im Zeitraum von 1911 bis 1921 etwa 205.000 Menschen (re)konvertiert wurden.

#### 5.2.4 Institutionalisierung

Die im öffentlichen Raum diskutierten und gelebten Inhalte wurden nicht nur durch öffentliche Rituale und Feste ausgedrückt, sondern auch durch überregionale Organisationen institutionalisiert. Sie investierten in eigene Bildungseinrichtungen und Presseorgane, gründeten soziale Einrichtungen wie z.B. Waisenhäuser und stellten Hilfe bei Hungersnöten bereit. Für die Hindus gab es hauptsächlich vier Organisationen, die in der Wohlfahrt tätig waren: die *Arya Samaj*, die *Theosophical Society*, die *Servants of India Society* und die *Seva Samiti of Allahabad*.<sup>266</sup> Dabei konzentrierten sich die Aktivitäten sowohl auf soziale Dienste („social service“) als auch auf Sozialreformen („social reform“). Unter letzterem sind Maßnahmen zum „uplift of the lower castes, classes and untouchables“<sup>267</sup> zu verstehen. Es waren hauptsächlich Angehörige der höheren Kasten in diesen Organisationen aktiv.<sup>268</sup> Obwohl viele Ideen von europäischen Einrichtungen übernommen wurden, gab es indigene Formen der Wohltätigkeit und des sozialen Engagements, die im 19. Jahrhundert eine entscheidende Umformung erlebten.<sup>269</sup> Der indische Bürger in einer - gerade entstehenden - nationalen Zivilgesellschaft wurde als Ideal bedeutend. Die ursprünglich rein religiös motivierte Praxis der individuellen milden Gabe (*dana*) wurde nun immer mehr durch sozialreformerische Organisationen übernommen.<sup>270</sup> Ebenso wurde die Praxis des *seva*, des Dienstes für eine Gottheit oder für einen Guru, umgewandelt in ziviles Engagement.<sup>271</sup> Dies ist ein gutes Beispiel für die indische Aneignung der Moderne. Anstatt westliche sozialrefor-

---

<sup>266</sup> Watt, *Serving the Nation* (2005) S. 1.

<sup>267</sup> Watt, *Serving the Nation* (2005), S. 3 f.

<sup>268</sup> Watt, *Serving the Nation* (2005), S. 7.

<sup>269</sup> Vgl. Watt, *Serving the Nation* (2005), S. 14.

<sup>270</sup> Vgl. zur Darstellung dieses Transformationsprozesses: Watt, *Serving the Nation* (2005), S. 65-96.

<sup>271</sup> Vgl. ebenfalls ausführlich bei: Watt, *Serving the Nation* (2005), S. 97-129.



merische Ideen einfach nur zu kopieren, wurden indische Traditionen in ein nach westlichem Muster organisiertes Netzwerk eingebunden.

C.A. Watt betont den zunehmenden Zusammenhang zwischen zivilem und nationalpolitischem Engagement, denn die Arbeit für diese Organisationen einte Kasten und Regionen und stellte Basisstrukturen bereit, die später auch für politische Zwecke nutzbar werden sollten. Die Organisationen erreichten immer mehr die Kontrolle über wichtige soziale und gesellschaftliche Bereiche.<sup>272</sup> Viele Mitglieder waren darüber hinaus auch in politischen Organisationen aktiv oder hatten direkte Verbindungen zu Mitgliedern des INC.<sup>273</sup> Aber auch wenn Watt der Arbeit der wohltätigen Organisationen eine wichtige Rolle bei der Herausbildung einer Gruppenidentität zuweist, verneint er ausdrücklich eine direkte Verbindungslinie zum Aufstieg des *communalism*.<sup>274</sup> Die Gleichsetzung von Identitätsbildung mit *communalism* kritisiert Watt sehr zu Recht. Nichtsdestotrotz kann eine Identitätsbildung, die stark in Abgrenzung zu anderen Gruppen funktioniert, in Krisenzeiten zu Gewalt führen, weil dann aggressive Abwehrmechanismen greifen, die im ‚normalen‘ Leben abgefedert werden.

Die ersten politischen Massenbewegungen, die institutionalisierte Formen annahmen, waren die *Swadeshi*-Bewegung in Bengalen und die *Home Rule Movement*. Der Begriff *Swadeshi* bezeichnet den Protest gegenüber der britischen Herrschaft durch den Boykott britischer Waren, den Kauf indischer Waren und die Propagierung einheimischer Sprachen.<sup>275</sup> Einen richtigen Aufschwung nahm *Swadeshi* aber erst mit der Teilung Bengalens 1905. Die Teilung sollte zur besseren Verwaltung der Provinz Bengalen beitragen. Ostbengalen wurde Assam hinzugefügt und Westbengalen den Provinzen Chota Nagpur, Orissa und Bihar zugeordnet.<sup>276</sup> In den Jahren 1903 bis 1905 wurden in Bengalen über 2.000 öffentliche Versammlungen abgehalten, auf denen bis zu 50.000 Menschen zugegen waren.<sup>277</sup> Angesichts der anhaltenden Proteste und der zunehmenden Radikalisierung machten die Briten am 12. Dezember 1911 die Teilung Bengalens wieder rückgängig. Erst jetzt ebte die Bewegung ab. Die Bewertung

---

<sup>272</sup> Vgl. Watt, *Serving the Nation* (2005), S. 8.

<sup>273</sup> Vgl. Watt, *Serving the Nation* (2005), S. 10 f.

<sup>274</sup> Vgl. Watt, *Serving the Nation* (2005), S. 12 f.

<sup>275</sup> Die Idee des *Swadeshi* entstand im Punjab (1881) und Maharashtra (1897) und wurde durch den INC-Politiker Surendranath Banerjea 1902 als Kampfbegriff aufgegriffen, um gegen die Übermacht der englischen Baumwollindustrie zu protestieren. Vgl. Mehra, *Dictionary Indian History* (1987), S. 702 f.

<sup>276</sup> Vgl. Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 34.

<sup>277</sup> Angaben bei Biswas, A.K.: *Paradox of Anti-Partition Agitation and Swadeshi Movement in Bengal* (1905). In: *Social Scientist* 23:4-6 (1995), S. 38-57, hier: S. 40.

der *Swadeshi*-Bewegung ist in der Forschung umstritten. Betrachten es die einen als gelungene Massenbewegung und als ersten Meilenstein auf dem Weg zum unabhängigen Nationalstaat<sup>278</sup>, halten andere dagegen, dass es sich um eine Oberschichten-Bewegung gehandelt habe, die die unteren Kasten nicht eingeschlossen habe<sup>279</sup>, während andere wiederum auf den stark anti-muslimischen Unterton der Bewegung hinweisen, da die *Swadeshi*-Bewegung hauptsächlich Produkte von Hindus unterstützt habe und durch militante Hindu-Symbolik radikalisiert worden sei.<sup>280</sup>

Eine weitere Massenbewegung war die *Home Rule*-Bewegung. Bal Gangadhar Tilak und die Theosophin Annie Besant riefen unabhängig voneinander 1916 zwei Organisationen ins Leben, die an die irische Unabhängigkeitsbewegung angelehnt waren.<sup>281</sup> Das Aktivitätsfeld bestand auf dem Gebiet politischer Erziehung durch das Abhalten öffentlicher Versammlungen und das Verteilen von Pamphleten und Zeitungen. Die beiden *Home Rule Movements* banden sowohl Muslime als auch Anhänger des INC ein, obwohl sie im Vergleich zu den Massenmobilisierungen der späteren Jahre klein blieben.<sup>282</sup>

### 5.3 Streben nach Macht

Die Ziele des indischen Nationalismus mussten durch politische Sprachrohre vertreten werden, die indische Interessen in geeigneter Form artikulieren und vor der britischen Kolonialmacht durchsetzen konnten. Dies gelang letztendlich nur den beiden großen Parteien *All India*

---

<sup>278</sup> Ein Beispiel hierfür bietet Sankari Prasad Basu, ein Universitätsprofessor aus Calcutta, der die aufgetretenen Differenzen zwischen Hindus und Muslimen auf die britische *Divide and Rule*-Taktik zurückführt und die hinduistisch geprägte Symbolik der *Swadeshi*-Bewegung mit folgenden Worten rechtfertigt: „If the Hindu nationalists and the militants adopted some Hindu rituals, like oath-taking or pujas at the temple or holy bath, it was done to rouse the latent energy of the masses and to accumulate the necessary strength. In short, it was a character-building process.“ (Basu, Sankarari Prasad: *Swadeshi Movement in Bengal and Freedom Struggle of India*. Kolkata 2004, S. 141.)

<sup>279</sup> Vgl. bspw. Biswas, *Anti-Partition and Swadeshi* (1995).

<sup>280</sup> Vgl. Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 36 f. So wurde die kriegerische Gottheit *Kali* angerufen und *Bande Mataram* („Hail to the Mother“) wurde zum leitenden Slogan der Kampagne. Dieser Slogan wurde dem extremistischen Roman „Anandamath“ von Bankim Chandra Chatterjee entnommen. In diesem Roman singen hinduistische Bettelmönche, die sich dem Dienst an „Mother India“ verschrieben haben, den Kampfslogan: „We do not want sovereignty / we only want to kill these Mussalmans / root and branch / because they have become the enemies / of god.“ (Zitiert nach: Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 37).

<sup>281</sup> Tilak rief die *Indian Home Rule League* ins Leben, die hauptsächlich in Maharashtra und Karnatak agierte. Die von Annie Besant gegründete und geleitete *Home Rule for India League* operierte hauptsächlich in Südbindien, erstreckte sich später aber auch auf Bihar, Bengalen, Gujarat, Sind und die United Provinces. Die Britin Annie Besant, Mitglied der *Theosophical Society*, wurde 1917 zur Präsidentin des INC gewählt, im Juni desselben Jahres von den Briten ins Gefängnis gesperrt und nach massiven Protesten im September schon wieder entlassen. In der Folge verlor sie an Einfluss wegen ihrer Abwendung von der Politik des passiven Widerstands, die Gandhi propagierte. Vgl. Mehra, *Dictionary Indian History* (1987), S. 310-312 und S. 93 f.

<sup>282</sup> Die Bewegung von Tilak erreichte 1918 die Zahl von 32.000 Mitgliedern, die von Annie Besant 27.000. Angaben nach Masselos, Jim: *Indian Nationalism. A History*. New Delhi 1985, S. 147.

*Muslim League* (im Folgenden: *Muslim League* oder *League*) und INC. Sie wurden die führenden Sprachrohre der Hindus und der Muslime und verwiesen dabei alle anderen Gruppierungen auf die hinteren Plätze.<sup>283</sup>

### 5.3.1 Indian National Congress

Der *Indian National Congress* wurde 1885 gegründet und wandelte sich von einer anfänglich unbedeutenden Eliteorganisation in eine Massenbewegung mit politischer Durchschlagskraft und Parteistruktur.<sup>284</sup> Die Phase zwischen 1885 und 1905 wird auch als „moderate Phase“<sup>285</sup> des INC bezeichnet. In dieser Zeit trafen sich die Mitglieder nur einmal jährlich und beschränkten sich in der Regel auf die Forderung nach stärkerer Aufnahme von Indern in den Indian Civil Service und auf moderate Mitsprachemöglichkeiten in den Repräsentativorganen. Die Mehrheit der INC-Mitglieder, gleich welcher Religion, waren Rechtsanwälte, Lehrer oder Journalisten.<sup>286</sup> Aber bereits in dieser Phase sank der Anteil der Muslime von 13,5% (im Zeitraum von 1885 bis 1892) auf 7,1% (im Zeitraum von 1893 bis 1905).<sup>287</sup>

Erst nach 1905 wurde der INC politischer. Er spaltete sich in einen moderaten und einen radikalen Flügel auf. Die Radikalen waren gegen das Vorgehen der Moderaten, die auf das Prinzip der Kooperation und auf behutsamen Fortschritt setzten.<sup>288</sup> Stattdessen hielten sie auch Gewalt für ein legitimes Mittel im Kampf gegen die Briten. An prominentester Stelle auf dem radikalen Flügel stand Bal Gangadhar Tilak. Am 27. Dezember 1907 kam es zum Eklat zwischen den verschiedenen Flügeln. Im April 1908 wurde von den Moderaten eine formelle Satzung des INC verabschiedet, die ein Vorgehen auf konstitutionellem Wege vorschrieb und

---

<sup>283</sup> Es muss in diesem Zusammenhang allerdings einschränkend darauf verwiesen werden, dass die Politik der zentralen Organisationen und die ihrer regionalen Ableger nicht immer überein stimmten und in einigen Regionen auch andere Gruppierungen politischen Einfluss erlangen konnten. Eine solche Parallelentwicklung gab es bspw. in der Northwest Frontier Province bis kurz vor der Unabhängigkeit, vgl. dazu: Jansson, Erland: India, Pakistan or Pakhtunistan. The nationalist movements in the northwest frontier province, 1937-47. Uppsala 1981, S. 241.

<sup>284</sup> Vorher gab es bereits verschiedene lose Interessenvereinigungen mit dem Ziel, eine in ganz Indien verbreitete Organisation zu schaffen. Vgl. Sarkar, Modern India (1989), S. 88, und McLane, John R.: Indian Nationalism and the Early Congress. Princeton 1977, S. 52 f.

<sup>285</sup> Sarkar, Modern India (1989), S. 89.

<sup>286</sup> Die größte Berufsgruppe waren die Rechtsanwälte, die im Zeitraum von 1892 bis 1909 etwa 40% der Congress-Abgeordneten stellten. Vgl. McLane, Early Congress (1977), S. 97.

<sup>287</sup> Angaben nach: Sarkar, Modern India (1989), S. 94. McLane nennt als einen der Gründe für das bald nachlassende Interesse von Muslimen an einer Mitgliedschaft im INC die Forderung des INC nach mehr Wettbewerb um Plätze in Bildungseinrichtungen und um Regierungsposten. Da die Muslime in der Minderheit waren und bildungspolitisch von den Briten im Gegensatz zu den Hindus lange Zeit vernachlässigt worden seien, hätten viele Muslime eine Verschärfung des Ungleichgewichts durch die Politik des INC befürchtet. Vgl. McLane, Early Congress (1977), S. 106 f. Ganz ähnlich argumentieren: Sabahuddin, Islamic Politics (2006), S. 51-53 sowie Shaikh, Community and consensus (1989), S. 104.

damit allen anderen Agitationsformen eine Absage erteilte.<sup>289</sup> In den nächsten zehn Jahren blieb der INC in der Hand der Moderaten. Es bedurfte der Erschließung einer neuen Klientel, damit der INC politische Durchschlagskraft erhalten konnte. Dies geschah hauptsächlich durch Gandhi. Er war es, der Massenmobilisierung als Mittel des Unabhängigkeitskampfes zur Perfektion führen sollte. Sein Hauptziel war *swaraj* (Selbstbestimmung), und sein bevorzugtes Mittel zu dessen Durchsetzung *satyagraha*, was häufig als „passiver Widerstand“ oder „ziviler Ungehorsam“ übersetzt wird. Gandhi initiierte zahlreiche Boykottbewegungen: die Rowlatt *satyagraha* (1919), die Nicht-Zusammenarbeitskampagne (1920-22), die vom INC anerkannt und unterstützt wurde, die salt *satyagraha* (1930) sowie die „Quit India“-Kampagne (1942). Es ist an dieser Stelle nicht der Raum, die durch Gandhi und den INC initiierten Massenbewegungen zu analysieren.<sup>290</sup> Es bleiben drei Tatsachen festzuhalten: Erstens nahmen Muslime und Hindus zunächst noch gemeinsam an den Boykottaktionen teil.<sup>291</sup> Dies gipfelte in der gemeinsamen Nicht-Zusammenarbeitskampagne<sup>292</sup> (1920-22) von Gandhi, dem INC und der *Khilafat*-Bewegung.<sup>293</sup> Danach nahmen jedoch kaum noch Muslime an den Aktivitäten teil, die der INC und Gandhi ausriefen.<sup>294</sup> Zweitens erschloss sich der *Congress* mit der Hilfe Gandhis zwei unterschiedliche Mittel, um das Ziel der nationalen Selbstbestimmung durchzusetzen: der konstitutionelle Weg über Wahlen und der Druck von

---

<sup>288</sup> Vgl. McLane, *Early Congress* (1977), S. 159.

<sup>289</sup> Vgl. Sarkar, *Modern India* (1989), S. 137.

<sup>290</sup> Vgl. die Standardwerke von Judith Brown: Brown, Judith M.: *Gandhi's rise to power. Indian politics 1915-1922*. London 1972 (= Cambridge South Asian studies 11) und Brown, Judith M.: *Gandhi and civil disobedience*. Cambridge u.a. 1977. Ihre Betonung der Bedeutung der westlichen Bildung im Unabhängigkeitskampf führt jedoch dazu, dass sie die Konflikte zwischen den Religionsgruppen zu einseitig auf Unterschiede im Bildungsniveau zurückführt, so z.B. für den Punjab in Brown, *Gandhi's rise to power* (1972), S. 35. Eine Überblicksdarstellung zum INC aus nationaler indischer Sicht bietet Bandhu, Deep Chand: *History of Indian National Congress. 1885-2002*. Delhi 2003. Auf einzelne Aspekte des Verhältnisses zwischen INC und Großbritannien geht der Sammelband von Low ein: Low, Donald Anthony: *Congress and the Raj. Facets of the Indian struggle, 1917-47*. New Delhi 2004.

<sup>291</sup> Vgl. die Beschreibung zur Rowlett *satyagraha* 1919 in Minault, Gail: *The Khilafat movement. Religious symbolism and political mobilization in India*. New York 1982 (= Studies in Oriental culture 16), S. 70 f.

<sup>292</sup> Die dabei angewendeten Strategien waren der Boykott von englischen Waren zugunsten des Konsums und der Produktion einheimischer Waren. Die selbst gesponnene Baumwolle war dabei von Gandhi als das sichtbarste Symbol des Widerstands gegen die Briten gewählt worden. Weiterhin gehörten der Rücktritt von Indern aus Verwaltungsposten und der Austritt aus britischen Schulen zu den Maßnahmen der Kampagne.

<sup>293</sup> Die *Khilafat*-Bewegung entstand 1919 unter muslimischen Intellektuellen, die aus muslimischen Reformorganisationen stammten. Sie erkannte nur den osmanischen Herrscher als Oberhaupt aller Muslime an und forderte nach der Niederlage des Osmanischen Reichs im Ersten Weltkrieg dessen Wiedereinsetzung. Gandhi hatte die Bewegung unterstützt, da er in deren Anliegen einen Weg zur Emanzipation der islamischen Gemeinschaft von den Briten sah. Die *Khilafat*-Bewegung hatte kurzfristig großen Zulauf, brach aber nach Gründung der Türkischen Republik und der Aufgabe der Nicht-Zusammenarbeitskampagne im Jahr 1922 zusammen. Vgl. Minault, *Khilafat* (1982), S. 208.

<sup>294</sup> Low, D.A.: *Introduction: the climactic years 1917-47*. In: Low, Donald Anthony: *Congress and the Raj. Facets of the Indian struggle, 1917-47*. New Delhi 2004, S. 1-45, S. 16.

der Strasse durch Massenagitationen.<sup>295</sup> Drittens trugen diese Massenbewegungen trotz der gewaltfreien Zielsetzung letztlich zur Radikalisierung bei, da sie Kräfte freisetzen, die weder durch Gandhi noch durch den *Congress* unter Kontrolle gehalten werden konnten.<sup>296</sup> Die zahlreichen Ausschreitungen während der Aktionen belegen dies.<sup>297</sup>

In den 1920er Jahren war der INC dank der Hilfe von Gandhi und seiner Massenmobilisierung zu einer gewaltigen politischen Größe herangewachsen. Trotz der dezidierten Bemühungen vor allem durch Nehru, der seit 1929 zunächst zusammen mit Gandhi den INC führte, ein säkularistisches Programm durchzusetzen, blieb der INC eine hinduistische Organisation. Denn das Vokabular, die Massenagitationen sowie die Führungspersönlichkeiten des INC waren durch und durch hinduistisch geprägt, weshalb immer mehr Muslime sich im INC nicht hinreichend repräsentiert sahen. Die Ambivalenz der Politik des INC zeigte sich vor allem auf lokaler Ebene. Vielerorts vernetzten sich *Congress*-Politiker mit hindu-nationalistischen Organisationen wie der *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (im Folgenden: RSS) oder der *Hindu Mahasabha*.<sup>298</sup> Patricia Gossman streicht heraus, dass viele INC-Führer im Umgang mit Gewalt sehr ambivalent reagierten. Gewalt wurde zwar verurteilt, aber gleichzeitig erkannten viele INC-Führer die Wirksamkeit von Massenagitationen als Kampf gegen den Imperialismus.<sup>299</sup>

### 5.3.2 All India Muslim League

Die 1906 gegründete *All India Muslim League* wählte 1916 Mohammad Ali Jinnah zum Vorsitzenden.<sup>300</sup> Ähnlich wie der INC war auch die *Muslim League* zunächst eine elitäre Organisation, die auf eine Kooperation mit den Briten und anderen Religionsgemeinschaften

---

<sup>295</sup> Vgl. Low, *The climactic years* (2004), S. 8.

<sup>296</sup> Vgl. Brown, *Gandhi's rise to power* (1972), S. 359 f. und Arp, Susmita: *Gandhi*. Reinbek bei Hamburg 2007, S. 78 f.

<sup>297</sup> Vgl. Minault, *Khilafat* (1982): Am 17. November 1921 wurden während eines ausgerufenen Boykotts in Bombay nicht nur zahlreiche Geschäfte demoliert, sondern auch gezielt Christen, Parsen und Anglo-Inden als angebliche Regierungsanhänger attackiert. Gandhi beschuldigte die muslimische Gemeinschaft Bombays, diese Angriffe verursacht zu haben (S. 177 f.). In den United Provinces attackierte am 4. Februar 1922 ein Mob in dem kleinen Dorf Chauri Chaura die örtliche Polizeistation und verbrannte die Polizisten in der Polizeistation, in der sie sich verbarrikadiert hatten (S. 184). Danach gab Gandhi seine Kampagne auf.

<sup>298</sup> Vgl. für die United Provinces: Gould, William: *Hindu nationalism and the language of politics in late colonial India*. Cambridge u.a. 2004 (= *Cambridge studies in Indian history and society* 11), S. 180-185.

<sup>299</sup> Vgl. Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 11 f.

<sup>300</sup> Genau wie beim INC gab es auch für die *League* Vorläuferorganisationen, die in unmittelbarer Reaktion und Opposition zum INC zwischen 1886 und 1888 gegründet worden waren. Der prominenteste Kritiker des INC war Sir Sayyid Ahmad Khan, vgl. McLane, *Early Congress* (1977), S. 106-108.

bedacht war.<sup>301</sup> Anfangs handelte es sich nur um eine sehr kleine Organisation<sup>302</sup>, da die Muslime in Indien keineswegs eine geeinte Gemeinschaft bildeten<sup>303</sup>, und es lediglich der *Khilafat*-Bewegung kurzfristig gelang, Muslime auf einer breiten Ebene anzusprechen.

In den 1920er Jahren übernahm Sir Muhammad Iqbal die Führung der Organisation. Er verkündete 1930 die Zwei-Nationen-Theorie, nach der ein muslimischer Staat entstehen sollte.<sup>304</sup> Trotz der islamischen Ausrichtung gewann die *League* 1937 bei den Wahlen in der Central Legislative Assembly (Zentralparlament) und in den Provinzparlamenten nur wenige muslimische Stimmen. Nun übernahm der charismatische Jinnah wieder die Führung der Partei, und fortan war die Entwicklung der *Muslim League* eng mit seinem Namen verknüpft. Jetzt entwickelte sich die *League* von einer Splitterorganisation zu einer Massenpartei. Noch heute wird Jinnah in Pakistan als *Qua'id-i-A'zam* (großer Führer) verehrt. Die Bewertung seiner Rolle bei der Teilung Indiens war bei der Mehrzahl der Historiker jedoch überwiegend negativ, bis es der Historikern Ayesha Jalal mit einer Monographie gelang, dass die Debatte über Jinnahs Rolle neu aufgerollt und differenzierter betrachtet wurde.<sup>305</sup>

Jinnah erkannte die Notwendigkeit, ein Forum für alle Muslime in Indien zu schaffen und erreichte dies mit einer radikalen Neuausrichtung der *League*. Bei einer Versammlung in Lahore im Jahr 1940 stellte er in direktem Bezug zur Zwei-Nationen-Theorie die neue Aus-

---

<sup>301</sup> Zeugnis dieser Kooperationsbereitschaft ist unter anderem der Lucknow-Pact von 1916, in dem der INC und die *League* gemeinsam eine Resolution zur künftigen Regierung Indiens erließen und darin auch die Anzahl der Stimmen für die *electorates* der Muslime in den einzelnen Provinzen festlegten.

<sup>302</sup> Im Jahr 1926 zählte die *League* nur 1.184 Mitglieder. Zahlen nach Shaikh, *Community and consensus* (1989), S. 184.

<sup>303</sup> Vgl. Minault, *Khilafat* (1982), S. 25-38.

<sup>304</sup> Der wichtigste Abschnitt aus seiner Rede vor der Versammlung der *League* lautet: „India is a continent of human groups belonging to different races, speaking different languages and professing different religions. [...] The principle of European democracy cannot be applied to India without recognizing the fact of communal groups. The Muslim demand for the creation of a Muslim India within India is, therefore, perfectly justified. [...] I would like to see the Punjab, North-West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single state.” (Presidential address of Dr. Sir Muhammad Iqbal Delivered at the Allahabad Session of the All-India Muslim League, December 1930. Zitiert nach: Sharma, Suresh K.: *The Emergence of India and Pakistan*. New Delhi 2007, S. 1-7, hier: S.4).

<sup>305</sup> Jalal, Ayesha: *The sole spokesman. Jinnah, the Muslim League and the demand for Pakistan*. Cambridge u.a. 1985 (= Cambridge South Asian studies 31). Diese Monographie rief eine große Forschungskontroverse hervor. Vgl. bspw. die Rezensionen von Metcalf, Thomas R.: *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League, and the Demand for Pakistan* by Ayesha Jalal (Review). In: *The American Historical Review* 92:4 (1987), S. 1021-1022, Bin Sayeed, Khalid: *Jalal, 'The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League, and the Demand for Pakistan'* (Book Review). In: *Journal of Asian Studies* 46:3 (1987), S. 683, Robinson, Francis: *Jinnah of Pakistan* by Stanley Wolpert; *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan* by Ayesha Jalal (Review). In: *Modern Asian Studies* 20:3 (1986), S. 611-618.

richtung der *League* vor<sup>306</sup>, die als so genannte Lahore Resolution von ihr verabschiedet wurde (vgl. Anhang III). Bereits bei den Wahlen von 1946 konnte die *League* alle muslimischen Sitze in der Central Legislative Assembly und 442 von 509 der für Muslime reservierten Sitze in den Provinzen gewinnen.<sup>307</sup> Dieser Erfolg gelang der *Muslim League* nur, indem sie den Anspruch des INC, auch Muslime zu vertreten, erfolgreich unterminierte und sich gleichzeitig als muslimische Interessenvertretung etablierte.<sup>308</sup> Sie betonte immer wieder, dass sie auf politischer Ebene als einzige Partei den rechtgläubigen Islam propagiere. Es käme deshalb nicht darauf an, ob die *League* die Mehrheit der Muslime vertrete, sondern ob sie das verkörpere, was dem wahren Glauben entsprechen würde.<sup>309</sup> Nach dieser Auslegung war die *League* also gar nicht auf muslimische Mehrheiten angewiesen, sondern es verhielt sich genau umgekehrt: Die Muslime brauchten die Partei, wenn sie ihren Glauben an die *umma* bekräftigen wollten. Mit dieser Usurpation der politischen Auslegung des Islam setzte die *League* sich sogar gegenüber der Lehrmeinung der religiösen Gelehrten durch.<sup>310</sup>

Jinnah unternahm ausgedehnte Reisen, die generalstabsmäßig geplant und von riesigen Prozessionen begleitet wurden, an der unter anderem auch die *National Guard*, die paramilitärische Organisation der *League*, teilnahm.<sup>311</sup> Eigene Feiertage wurden geschaffen und mit großem Aufwand gefeiert wie etwa Jinnahs Geburtstag am 25. Dezember, der Tipu Sultan Day in Mysore<sup>312</sup>, der Pakistan Day, der Iqbal Day und der Deliverance Day. Letzterer wurde am 22. Dezember 1939 von Jinnah für die Befreiung von „tyranny, oppression and injustice“<sup>313</sup> der durch den INC geführten Provinzregierungen ausgerufen. An solchen

---

<sup>306</sup> Die gleichermaßen brillante wie polemische Rede von Jinnah beim Treffen der *Muslim League* in Lahore im März 1940 ist abgedruckt bei: Sayid, M.H. (Hg.): *India's Problem of Her Future Constitution. All-India Muslim League's Lahore Resolution popularly known as 'Pakistan'*. An unbiased, scientific and analytical study being a collection of essays by various authors. Bombay 1940, S. 1-17. Nach Ansicht von Ayesha Jalal diente die Pakistan-Politik von Jinnah lediglich dazu, politischen Druck auf die Briten und den INC auszuüben. Sie konzentriert sich jedoch zu einseitig auf Jinnah als Hauptakteur und berücksichtigt die gesellschaftlichen Kräfte nicht. Selbst wenn Jinnah 1946 noch einen Rückzieher hätte machen wollen, hatte die Mehrheit der Muslime zu diesem Zeitpunkt die Forderung nach einem eigenen Staat längst verinnerlicht.

<sup>307</sup> Angaben bei Khan, *Great Partition* (2007), Fußnote Nr. 45, S. 215.

<sup>308</sup> Vgl. Shaikh, *Community and consensus* (1989), S. 208 f.

<sup>309</sup> Shaikh, *Community and consensus* (1989), S. 165.

<sup>310</sup> Vgl. Shaikh, *Community and consensus* (1989), S. 163.

<sup>311</sup> Vgl. die ausführlichere Beschreibung bei Talbot, Talbot, Ian: *Freedom's cry. The popular dimension in the Pakistan movement and partition experience in North-West India*. Karachi u.a. 1996, S. 60-80. Die *National Guard* wurde 1940 offiziell der *Muslim League* angegliedert, Talbot, *Freedom's Cry* (1996), S. 64.

<sup>312</sup> Tipu Sultan (1750-1799) war der muslimische Herrscher von Mysore, der gegen die Briten gekämpft hatte. Die Analogie zum *Shivaji*-Fest der Hindus liegt auf der Hand.

<sup>313</sup> Zitiert nach Talbot, *Freedom's Cry* (1996), S. 33.

Feiertagen wurde in feierlichen Zeremonien die Pakistan-Flagge gehisst.<sup>314</sup> Aber nicht nur *League*-Führer, sondern auch Sufi-Geistliche, Studenten und einflussreiche Landbesitzer riefen zur Unterstützung der *Muslim League* und zu Demonstrationen auf. Die Demonstrationsteilnehmer stammten aus allen Schichten der muslimischen Bevölkerung und schlossen auch Frauen ein. Eine derartige Prozession von etwa 200.000 Menschen bildete z.B. der Beerdigungszug eines Opfers von Polizeigewalt in Lahore am 25. Februar 1947.<sup>315</sup>

Allein im Punjab konnte die *Muslim League* im Jahr 1944 über eine halbe Million neue Mitglieder gewinnen.<sup>316</sup> Bei den Provinzwahlen im Punjab 1946 verdrängte sie die zuvor führende *Unionist Party*, die die Interessen der Landbesitzer aller Religionsgruppen vertreten hatte. Dies war der organisierten Parteilarbeit von 1.800 freiwilligen Studenten (die unter anderem aus dem Aligarh College stammten, vgl. Kap. 5.1.2) zu verdanken, die während der Weihnachtsferien 1945 durch das ländliche Punjab tourten. Sie holten sich bei dem jeweiligen Imam des Dorfes vorab die Erlaubnis zur Abhaltung von Versammlungen in der Moschee ein, um dort für die Gründung des Staates Pakistan zu werben.<sup>317</sup> Die Studenten wurden insbesondere dazu angehalten, auf die Probleme der Dorfbevölkerung einzugehen. So heißt es in einer Anleitung: "Find out its social problems and difficulties. Tell them [i.e., the villagers] that the main cause of their problems was the Unionists (and) give them the solution - Pakistan."<sup>318</sup>

Es gibt viele Gründe für das Scheitern der moderaten Muslime: Der INC, in dem sie in der Mehrzahl vertreten waren, galt seit Aufkommen der Massenmobilisierung durch Gandhi und dem INC immer mehr als Interessenvertretung der Hindus, weswegen eine eigenständige muslimische Stimme innerhalb des INC unglaublich wurde. Ein anderes politisches Forum, um ihre Interessen zu vertreten, fehlte jedoch den moderaten Muslimen. Sie boten kein politisches Programm, das sie vom INC ausreichend abgegrenzt hätte, denn das Ideal des in religiösen Angelegenheiten toleranten Staates, der mit allen Gruppen zusammenarbeitet, wurde bereits durch den INC propagiert. Dieser machte sich jedoch mit seinem stark

---

<sup>314</sup> Talbot, *Freedom's Cry* (1996), S. 72.

<sup>315</sup> Vgl. Talbot, *Freedom's Cry* (1996), S. 36 f.

<sup>316</sup> Talbot, *Freedom's Cry* (1996), S. 9.

<sup>317</sup> Talbot, *Freedom's Cry* (1996), S. 86.

<sup>318</sup> "Punjab Muslim Students' Federation Election Board Pamphlet, op. cit.", zitiert nach: Talbot, *Freedom's Cry* (1996), S. 87.



hinduistisch ausgerichteten Programm und Führungsstil für die Muslime zusehends unglaublich unwürdiger. Überspitzt formuliert lag es also auch am *secularism*, wenn die moderaten Muslime zusehends ins Hintertreffen gerieten.

### 5.3.3 *Secularism versus Communalism*

Im Falle Europas ist eine Unterscheidung zwischen einem ‚guten‘ und einem ‚bösen‘ Nationalismus spätestens durch Dieter Langewiesche widerlegt worden. Für Indien gibt es jedoch immer wieder Versuche, eine derartige Unterscheidung zu treffen. Der positiv verstandene Nationalismus (der oft unter dem Schlagwort *secularism* firmiert) habe zur Unabhängigkeit, der nationalistische Extremismus (oft mit *communalism* gleichgesetzt) zur Teilung Indiens geführt.<sup>319</sup> Das Konzept des *secularism* sieht in der gemeinsamen indischen Kultur die Basis der Nation und weist dem Staat die Rolle des neutralen Bewahrers religiöser Vielfalt zu. Das Konzept des *communalism* hingegen sieht in der gemeinsamen Religion die Basis einer Nation und weist dem Staat die Rolle des Verteidigers dieser Religion zu.<sup>320</sup>

Die Vertreter des *secularism* fanden sich vor allem im Lager des INC. Der Nationalismus war nach ihrem Verständnis modern, wohingegen sie die Ursprünge des *communalism* auf die vormoderne Politik und die Machenschaften der Kolonialherren zurückführten.<sup>321</sup> Der *secularism* wird heute noch in der öffentlichen Debatte mit einem übergeordneten Modernisierungsprojekt in Verbindung gebracht.<sup>322</sup> Der *secularism* weist jedoch heute wie damals drei große Widersprüche auf: Erstens ist die gemeinsame ‚Kultur‘ ein sehr vages

---

<sup>319</sup> Beispielhaft für eine derartige Argumentation ist die Monographie von: Sharma, Om Prakash: *The Liberation Struggle in India: Secular Trends. Swadeshi to Independence*. Delhi 2002. Im Vorwort schreibt der Autor: „The Indian National Congress finds a place of prominence towards the democratic and secular institutions and ideas despite nationalistic limitation imposed by the presence of the alien imperial power in the country.“ (S. 5) Später führt er aus: “The peasant and tribal revolts were directed not only against the British authorities but also the Indian exploiting classes. But in the absence of any secular modern ideology of social transformation, these movements resorted to strong religious and sometimes to a primitive kind of beliefs and superstitious means to attain their objective, [...] Hindu and Muslim revivalist influence also started gaining ground among them in the latter part of the nineteenth century.” (S. 11) Vgl. eine ähnliche Darstellung bei: Chaudhari, R. L.: *The concept of secularism in Indian Constitution*. New Delhi 1987. Ein wissenschaftlich fundierteres Werk, das allerdings in dieselbe Richtung geht und dem indischen Nationalismus die Rolle des ‚Guten‘ und der *Muslim League* die Rolle des ‚Bösen‘ zuweist: Mahajan, Sucheta: *Independence and partition. The erosion of colonial power in India*. Thousand Oaks, London und New Delhi 2000 (= Sage series in modern Indian history 1). Einen guten Überblick über den Stand der *secularism*-Diskussion im heutigen Indien bietet der Sammelband von: Bhargava, Rajeev (Hg.): *Secularism and its critics*. Delhi 1998 (= Themes in politics series).

<sup>320</sup> Vgl. Veer, *Religious nationalism* (1994), S. 22 f.

<sup>321</sup> Vgl. Pandey, *Construction of communalism* (1990), S. 241, und Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 160.

<sup>322</sup> Vgl. dazu grundlegend: Gottlob, *Historie und Politik* (2008). Er stellt klar den Zusammenhang heraus zwischen dem Säkularismus und der Moderne. Dies wird bereits in seiner Definition von *communalism* im Glossar deutlich: „Kommunalismus (communalism): Bezeichnung in der politischen Sprache in Südasien für den engeren Bezug auf eine partikuläre Gemeinschaft [...] im Kontrast zum (übergreifenden) Nationalismus und zum (modernisierenden) Säkularismus.“ (S. 210).

Zugehörigkeitskriterium, das immer wieder neu definiert werden muss. Dies wirft die Frage auf, wer die Definitionsmacht hierfür erhalten soll. Zweitens fällt es vielen Vertretern des *secularism* schwer, eine eindeutige Position zur Frage der Einbindung der Unberührbaren in die indische Nation einzunehmen. Denn das Kastensystem gilt zwar für viele als Inbegriff der indischen Kultur, widerspricht aber aufgrund seiner religiösen Basis dem Prinzip der religiösen Neutralität des Staates. Und drittens verweisen die Vertreter des *secularism* gerne auf die vermeintliche Toleranz der hinduistischen Kultur und versuchen dies mit den synkretistischen Praktiken des Hinduismus zu belegen. Ihrer Ansicht nach lässt sich der *secularism* auf diese Traditionslinie zurückführen, womit er sich positiv vom *communalism* abhebe. Diese Toleranz verspricht jedoch keineswegs Gleichwertigkeit der verschiedenen Religionen, sondern im besten Falle Einordnung in die hinduistische Kultur und Religion.<sup>323</sup>

In Bezug auf die Muslime gestaltet sich die Frage nach dem Verhältnis zum *secularism* noch problematischer. Historiker wie Farzana Shaik argumentieren, dass die indischen Muslime getreu des traditionellen Islam, der sich nicht nur als religiöse, sondern auch als politische Gemeinschaft betrachten würde, das Prinzip der individuellen Repräsentation in demokratischen Institutionen abgelehnt hätten.<sup>324</sup> Folglich hätten die Muslime getrennte Wählerschaften für die Religionsgemeinschaften gefordert.<sup>325</sup> Dies sei nur folgerichtig, da der politische Islam dem gemeinschaftlichen Repräsentationsprinzip den Vorzug auf Kosten des westlichen individuellen Repräsentationsprinzips gebe.<sup>326</sup> Shaik recurriert hier auf die kontroverse Diskussion, inwiefern der Islam in seinen Grundfesten demokratiefreundlich oder -feindlich ist und übersieht dabei, dass nationaler Radikalismus auch auf demokratischer Basis westlicher individueller Prägung funktionieren kann, da dieser immer auf die Gruppe abzielt und nicht auf das Individuum.

Demokratie und Nationalbewusstsein müssen nicht Hand in Hand gehen. Für eine Nationsbildung braucht es ein Gemeinschaftsgefühl, das Gefühl, zu einer größeren als nur der lokalen Einheit zu gehören. Demokratische Partizipation kann ein Teil dieser Nation sein, ist jedoch

---

<sup>323</sup> Vgl. dazu Veer, *Religious nationalism* (1994), S. 66-69. Er verweist darauf, dass die Vorstellung von der Toleranz der hinduistischen Kultur ursprünglich von den Orientalisten des 18. und 19. Jahrhunderts entwickelt worden war. Wie auch schon in Kap. 3.2.2 angesprochen, bedeutet Synkretismus jedoch nicht, dass die Vermischung verschiedener Religionen unter gleichberechtigten Vorzeichen erfolgt.

<sup>324</sup> Shaikh, *Community and consensus* (1989), S. 110.

<sup>325</sup> Sir Sayyid Ahmad Khan hatte 1890 bereits in einer Petition mit 40.000 Unterschriften gegen das individuelle Wahlprinzip protestiert. Vgl. Shaikh, *Community and consensus* (1989), S. 119.

keine zwingende Voraussetzung. Auf diesem Missverständnis beruht die irreführende Gleichsetzung einer Nation mit der Beteiligung des Volkes durch Demokratie, was angeblich automatisch zur Säkularisierung und damit zur Moderne führt.

## **5.4 Radikalisieren**

In diesem Abschnitt werden zunächst die Mechanismen untersucht, die zur wachsenden Radikalisierung der Bevölkerung durch religiös-nationalistische Ideen geführt haben. Danach geht es um die Zuspitzung der Situation zwischen Hindus und Muslimen zwischen 1920 und 1940 und um die Rolle, die gewalttätige Auseinandersetzungen dabei gespielt haben.

### **5.4.1 Radikalisierung nationalistischer Ideen**

Der indische Historiker Rakesh Batabyal kommt zu der Schlussfolgerung, dass die Gewalt zwischen den religiösen Gruppen im modernen Indien ideologisch legitimiert wird.<sup>327</sup> Die Mittel dieser Durchdringung durch die Ideologie des *communalism* sind Thema dieses Abschnitts. Wie bereits in Kap. 2.2.3 formuliert, verstehe ich unter Ideologie ein politisches Normen- und Wertemodell mit Ausschließlichkeitsanspruch.

Vorab aber einige Anmerkungen zu den extremistischen Bewegungen: Auf beiden Seiten - Hindus und Muslime - gab es zahlreiche terroristische Gruppen, die aber alle unterschiedliche Ziele verfolgten.<sup>328</sup> Ausschlaggebend für die Entwicklung des radikalen Nationalismus in Indien waren jedoch andere Organisationen. Ein größeres Forschungsfeld beschäftigt sich deshalb mittlerweile mit der hinduistischen Spielart des extremen Nationalismus, der auch Hindu-Nationalismus oder Hindu-Extremismus genannt wird. Dabei werden die Gruppen nach Zielsetzungen, Methoden und Wirkung vor allem in Hinblick auf das unabhängige Indien untersucht und die Frage aufgeworfen, inwieweit es sich dabei um faschistische

---

<sup>326</sup> Vgl. Shaikh, *Community and consensus* (1989), S. 196.

<sup>327</sup> Batabyal, Rakesh: *Communalism in Bengal. From famine to Noakhali 1943-47*. New Delhi und Thousand Oaks 2005 (= Sage series in modern Indian history 6), S. 49.

<sup>328</sup> Terroristische Aktivitäten waren in der Mehrzahl auf Bengalen beschränkt und begannen in nennenswerter Anzahl ab 1905. Die Akteure rekrutierten sich fast alle aus der bengalischen Oberschicht und wiesen oft Verbindungen zum so genannten extremistischen Flügel des INC um Tilak und Aurobindo Ghose auf (vgl. auch S. 71, FN 254). Für den Zeitraum zwischen 1906 und 1917 zählte ein Regierungsbericht über 1.000 aktive bengalische Terroristen auf und für die Jahre zwischen 1930 und 1934 verzeichnete ein anderer Bericht 189 terroristische Zwischenfälle in Bengalen. Vgl. Heehs, Peter: *Terrorism in India during the freedom struggle*. In: *Historian* 55:3 (1993), S. 469-482.

Gruppen handelt.<sup>329</sup> Als wichtigste größere Gruppierungen sind die *Hindu Mahasabha* und die RSS zu nennen<sup>330</sup>. Auch die radikalen Hindus vertraten keine einheitlichen Ziele. Für die Mehrheit der Hindus boten sie keine Vorteile, die dem INC ebenbürtig gewesen wären, und für die britische Kolonialmacht galt ohnehin nur der INC als adäquater Ansprechpartner. Sowohl die *Hindu Mahasabha* als auch die RSS hatten zwar gewisse Erfolge bei der Verbreitung anti-muslimischer Propaganda und gehörten zu den Hauptagitatoren bei Auseinandersetzungen auf der Straße. Aktiven Zulauf der breiten Masse erhielten sie aber nie, was der Politologe Christophe Jaffrelot auf deren elitären Charakter zurückführt.<sup>331</sup> Trotzdem wirkten sie auf die Politikgestaltung ein, da es ihnen gelang, die Ängste von Hindus in Bezug auf Muslime zu thematisieren, was Hindu-Politiker dazu zwang, ebenfalls zu dieser Problematik Stellung zu beziehen. Außerdem arbeiteten sie auf lokaler Ebene häufig mit *Congress*-Politikern zusammen.

Die Entstehung des radikalen Hindu-Nationalismus und des muslimischen Separatismus der *League* (vgl. Kap. 5.3.2) werden häufig auf den gesteigerten Radikalismus und die Gewaltbereitschaft der jeweiligen Gegenseite zurückgeführt.<sup>332</sup> Die Frage, was zuerst da war,

---

<sup>329</sup> Vgl. dazu Delfs, Tobias: Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus. Vergleich, Transfer und Beziehungsgeschichte. Schenefeld 2008 (= Bonner Asienstudien 6). Dieser macht allerdings den Fehler, den Hindu-Nationalismus sehr früh vom liberalen indischen Nationalismus zu trennen (S. 36). Delfs baut seine Arbeit weitgehend auf den Erkenntnissen von Christophe Jaffrelot auf, des international führenden Kenners des modernen Hindu-Nationalismus. Vgl. z.B. die beiden Werke des französischen Politologen: Jaffrelot, Christophe: *The Hindu nationalist movement and Indian politics. 1925 to the 1990s; Strategies of identity-building, implantation and mobilisation (with special reference to Central India)*. London 1996 und Jaffrelot, Christophe (Hg.): *Hindu Nationalism. A Reader*. Princeton 2007.

<sup>330</sup> Die *Hindu Mahasabha* wurde 1915 gegründet. Der einflussreichste Führer dieser Organisation war Vinayak Damodar Savarkar, der 1923 den programmatischen Text „Hindutva: Who is a Hindu?“ schrieb. Der Begriff Hindutva wurde eines der Synonyme für den Hindu-Nationalismus. Er beruhte auf der geographischen Einheit Indiens, auf einer gemeinsamen Kultur und auf rassischen Merkmalen. Die *Hindu Mahasabha* versuchte, eine dem westlichen System nachempfundene kirchenähnliche Struktur aufzubauen, so z.B. durch den Bau von eigenen Tempelbauten. Vgl. Jaffrelot, *Hindu nationalist movement* (1996), S. 22 f. Die *Hindu Mahasabha* bildete als „pressure group“ einen Teil des INC, wurde aber 1937 wegen ihrer immer extremer werdenden anti-muslimischen Tendenzen vom *Congress* ausgeschlossen, vgl.: Jaffrelot, *Hindu nationalist movement* (1996), S. 32 f.

Die RSS wurde 1925 gegründet. Der Basistext der Organisation „We, or our nationhood defined“ wurde 1939 von Golwalkar geschrieben, der seine Ideen von Bluntschli und Hitler ableitete. Vgl. Jaffrelot, *Hindu nationalist movement* (1996), S. 53-55. Sein Denken lief darauf hinaus, dass alle Nicht-Hindus sich den Hindus absolut und in jeder Form zu unterwerfen hätten. Vgl. Jaffrelot, *Hindu nationalist movement* (1996), S. 9. Die RSS etablierte sich vor allem als Jugendorganisation mit sektenähnlichem Charakter. Sie bildete in paramilitärischer Manier junge Männer zum Kampf gegen Muslime und für die Unabhängigkeit aus. Im Jahr 1943 hatte die RSS eine Mitgliederzahl von 76.000 in ganz Indien, wovon die Mehrzahl aus den Central Provinces, der Bombay Province und dem Punjab stammte. Zahlen nach: Jaffrelot, *Hindu nationalist movement* (1996), S. 68. Während der Teilung agierte die RSS als Miliz (u.a. in den „Delhi riots“ von 1947) und baute Flüchtlingslager auf, vgl. Jaffrelot, *Hindu nationalist movement* (1996), S. 75. Vgl. auch die offizielle Homepage der RSS: Internetseite "RSS". URL: <http://rssnnet.org/>. [Aufruf: 10.01.2009].

<sup>331</sup> Vgl. Jaffrelot, *Hindu nationalist movement* (1996), S. 33 und S. 47.

<sup>332</sup> Beispielhaft für diese Argumentation für den Hindu-Nationalismus, dessen Aufstieg auf die vermehrte Militanz der Muslime zurückgeführt wird: Jaffrelot, *Hindu nationalist movement* (1996). Vgl. dasselbe Argument für die Entstehung des muslimischen Separatismus als Gegenbewegung zum Hindu-Nationalismus bei: Shaikh, *Community and consensus* (1989).

kann hier jedoch nicht vorrangiges Interesse sein, denn der politische Radikalismus entwickelte sich bei Hindus und Muslimen weitgehend zeitgleich. In diesem Abschnitt ist es mir deshalb wichtiger, auf die Methoden zur Radikalisierung der Bevölkerung in Hinblick auf die Blockbildung zwischen Hindus und Muslimen hinzuweisen. Diese Radikalisierung erfolgte mitnichten nur durch die Propaganda-Arbeit der radikalen Organisationen und die politische Arbeit des INC und der *League* im Kampf um die Unabhängigkeit, sondern auch durch anonyme Akteure, religiöse Führer, Schriftsteller und Journalisten ohne eindeutige Einbindung in eine politische Organisation sowie durch Angehörige aus gebildeten, aber untergeordneten Schichten wie dem unteren Verwaltungsbereich und dem Kleinhandel.

Die Blockbildung auf der Basis des *communalism* drang in sämtliche Lebensbereiche auch außerhalb der Politik ein, was sich durch zahlreiche schriftliche und bildliche Zeugnisse in der Populärkultur und an der wachsenden Zahl von Zusammenstößen zwischen Muslimen und Hindus anlässlich von Feierlichkeiten erkennen lässt. Dieser zunehmende Konfrontationskurs zwischen den Religionsgemeinschaften wäre ohne die Prozesse der Moderne weder möglich noch nötig gewesen. Die breite Masse der Bevölkerung gewann politisch durch die Prozesse der Nationalisierung und Demokratisierung erst an Bedeutung und wurde dadurch als Adressat politischer Mobilisierung interessant, und moderne Massenmedien und Infrastruktur machten die Verbreitung politischer Vorstellungen überhaupt möglich. Radikal hinduistische und islamische Ideen wurden durch die Populärkultur immer stärker verbreitet. Darunter verstehe ich neben Presseerzeugnissen in den Regionalsprachen auch religiöse Traktate, populäre Literatur, paramilitärische Jugendorganisationen, Versammlungen, religiöse Feste und die Werbung. An dieser Stelle können nur einige Beispiele genannt werden, um diesen Punkt zu veranschaulichen:

Populäre muslimische Ratgeber für das richtige muslimische Verhalten waren in Bengalen weit verbreitet. Auch Themen wie Pacht und landwirtschaftlicher Besitz wurden in diesen Ratgebern angesprochen, wobei immer wieder ein Zusammenhang hergestellt wurde zwischen der unterdrückten Schicht der bengalischen Muslime und dem generell herabgesunkenen Status des Islam in Bengalen.<sup>333</sup>

---

<sup>333</sup> Vgl. Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 39 f.

Groß angelegte Prozessionszüge, die vom INC oder der *League* anlässlich selbst ausgerufenen Feiertage abgehalten wurden, stärkten die Gruppenidentität. Der *Congress* veranstaltete auf lokaler Ebene ab 1929 *prabhat pheris*, sonntägliche Prozessionen, bei denen nationalistische Lieder gesungen wurden und die zu einem rituellen Bad zum Ganges führten.<sup>334</sup> Auch *hartals*, Streiks, gehörten zu den regelmäßigen Veranstaltungen des INC und der *League*, da sie nicht nur den Betrieb von Transportmitteln, Schulen, Verwaltungsbehörden, Geschäften und Fabriken lahmlegten, sondern die Menschen auch gleichzeitig freistellte, um an politischen Großveranstaltungen teilzunehmen.<sup>335</sup>

Zwei Werbeplakate veranschaulichen sehr plastisch Hindu-Ideale. Ein Plakat aus Bengalen dem Jahr 1908 wirbt im Rahmen der *Swadeshi*-Kampagne mit der kriegerischen Gottheit *Kali* für Zigaretten (Anhang VII). Auf dem anderen Plakat aus dem Jahr 1925 wird in deutlicher Bezugnahme auf die *Swadeshi*-Bewegung und die Nicht-Zusammenarbeitskampagne von 1920-22 für den Kauf indischer Produkte geworben, obwohl die Blütezeit beider Bewegungen zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Anzeige längst abgeklungen war. Indien wird hier mit dem hinduistischen Symbol der „Mother India“ gleichgesetzt (Anhang VIII).

Ein frühes und sehr einflussreiches literarisches Werk für den Nationalismus war der auf Bengali geschriebene Roman „Anandamath“, der 1882 veröffentlicht wurde. Darin wurde neben dem bewaffneten Kampf gegen die Kolonialherren auch Hetzpropaganda gegen Muslime betrieben. Das darin als Leitmotiv auftauchende Lied *Bande Mataram* („Mother, hail“) tauchte bereits in Bengalen 1905 bei den Gewaltausbrüchen zwischen Hindus und Muslimen als Kampflied auf und wird heute noch von Hindu-Nationalisten gesungen.<sup>336</sup> Das Buch gehört heute zum indischen Schulkanon, wenn auch von aufhetzerischen Passagen befreit wie dieser: „Everywhere else there's a pact with the king for protection, but does our

---

<sup>334</sup> Vgl. Freitag, *Collective action* (1989), S. 234.

<sup>335</sup> Vgl. Talbot, *Freedom's Cry* (1996), S. 40-42.

<sup>336</sup> Vgl. Delfs, *Hindu-Nationalismus* (2008), S. 40.

Muslim king protect us? [...] If we don't get rid of these bearded degenerates will anything be left of our Hindu identity?"<sup>337</sup>

Paramilitärische Übungen wurden bei den Hindus durch die *Hindu Mahasabha* und die RSS und bei den Muslimen durch die *National Guard* betrieben. Jugendlichen wurde in diesen Organisationen ein umfangreiches Programm geboten, das neben moralischer und politischer Erziehung auch Sport- und Kampftraining umfasste.<sup>338</sup> Aber auch abseits von politischen Organisationen bildeten sich lokal organisierte Wehrgruppen, die muslimischen *Tanzims* und die Hindu-Gruppen der *Sangathans*.<sup>339</sup> Als Beispiel für die martialische Gesinnung dieser Wehrgruppen ist ein *Tanzim*-Vers im Anhang V abgedruckt.

#### 5.4.2 Politische Zuspitzung zwischen 1920 und 1940

Die Zeit zwischen den 1920er und den 1940er Jahren lässt sich als Quantensprung in der Verschlechterung der Beziehungen zwischen Muslimen und Hindus bezeichnen. Paradoxerweise führte Gandhis Zusammenarbeit mit der *Khilafat*-Bewegung zur beiderseitigen Radikalisierung von Hindus und Muslimen. Viele betrachteten die Zusammenarbeit mit der Gegenseite als Verrat an der eigenen Sache. Zudem betrachteten radikale Hindus und Muslime die Propagierung von Gewaltlosigkeit als Hindernis auf dem Weg zur Unabhängigkeit.<sup>340</sup> Das Verhältnis zwischen Muslimen und Hindus verschlechterte sich nach Aufgabe der Nicht-Zusammenarbeitskampagne im Jahr 1922 dramatisch. Von muslimischer Seite wurden zum Beispiel die Beweggründe der Hindus für die Teilnahme an der Nicht-Zusammenarbeitskampagne in Frage gestellt. So wurde in bengalischen muslimischen Zeitungen vermutet, die Hindus seien nicht in gleichem Maße von Regierungsstellen

---

<sup>337</sup> Chatterji, Bankim Chandra: *Anandamath or the Sacred Brotherhood*, Translated with an Introduction and Critical Apparatus by J.J. Lipner, New York u.a. 2005 (1992), S. 147. Zitiert nach: Delfs, *Hindu-Nationalismus* (2008), S. 39. Die Version ‚light‘ für den indischen Durchschnittsschüler zwischen 16 und 18 Jahren lässt derartige Hetzpassagen aus, vgl.: Chatterji, Bankim Chandra: *Anandamath. Specially adapted and translated version*. New Delhi 1998. Im Nachwort des Herausgebers heißt es: „The story is based on the Sanyasi rebellion that broke out in Bengal in the eighteenth century. Bankim gives it a political and religious dimension. His main characters are ascetic patrons fighting to restore the glory and freedom of Mother India.” (S. 126)

<sup>338</sup> Vgl. für den RSS Jaffrelot, *Hindu nationalist movement* (1996), S. 35 f.

<sup>339</sup> Vgl. Freitag, *Collective action* (1989), S. 230-232.

<sup>340</sup> Vgl. für die Hindu-Nationalisten: Delfs, *Hindu-Nationalismus* (2008), S. 51 f., und für die Muslime, die die Interessen der islamischen *Umma* gefährdet sahen: Minault, *Khilafat* (1982), S. 186-188.

zurückgetreten wie Muslime und hätten nach Beendigung des Protestes von der Gelegenheit profitiert, um die Posten der Muslime einzunehmen.<sup>341</sup>

Aber nicht nur deswegen kam es in den 1920er Jahren immer öfter zu schweren Ausschreitungen mit Brandstiftungen und Todesfällen.<sup>342</sup> An vorderster Front standen hier Führer von Nachbarschaftsgemeinden (*mohallas*).<sup>343</sup> Die zunehmenden gewalttätigen Ausschreitungen werden in den Monographien von Patricia Gossman und von Suranjan Das (für Bengalen)<sup>344</sup> und von Sandria B. Freitag (für Nordindien) untersucht.<sup>345</sup> Ein wichtiger Grund liegt in der Übernahme der Methoden zur nationalen Mobilisierung auf lokaler Ebene.<sup>346</sup> Je näher die Unabhängigkeit Indiens zu rücken schien, desto mehr waren die rivalisierenden Gruppen darauf bedacht, sich Macht und Einfluss zu sichern. Das Ausüben und das Reden über Gewalt schuf eine Gruppensolidarität. Sie diente rivalisierenden politischen Fraktionen dazu, sich Anhänger zu sichern, in dem sie auf das Versagen der politischen Gegner in *communal questions* verwiesen. Zudem diente Gewalt als Mittel des Widerstands gegen die koloniale Macht, die stets versuchte, gegen Gewalttätigkeiten vorzugehen.<sup>347</sup> Die Kolonialbeamten wurden dabei häufig von den Religionsgruppen instrumentalisiert, weil sie bei Auseinandersetzungen um die Nutzung des öffentlichen Raums (Spielen von Musik vor Moscheen, Wege von Prozessionszügen etc.) dazu aufgefordert wurden, Stellung zu beziehen und Streitfälle als Präzedenzfälle in den Rechtskanon aufzunehmen.<sup>348</sup> Dies ist ein weiteres Beispiel für den aktiven Part der Aneignung moderner Institutionen durch die Inder.

Nach Ansicht von Patricia Gossman wirkten die politischen Reformen der Briten von 1919, 1932 und 1935 als Katalysator dieser Entwicklungen.<sup>349</sup> Denn mit der Einführung immer

---

<sup>341</sup> Derartige Mutmaßungen finden sich in muslimischen Zeitungen sogar noch sechs Jahre nach Aufgabe der Non-Cooperation wieder. Vgl. Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 64.

<sup>342</sup> Minault berichtet über Ausschreitungen in Kohat, einer Stadt in der Northwest Frontier Province. Vgl. Minault, *Khilafat* (1982), S. 196 f. Zu den Fürstenstaaten gibt es eine kurze Einführung bezüglich der Hindu-Muslim-Konflikte vor dem Zweiten Weltkrieg bei: Copland, Ian: *State, community, and neighbourhood in princely North India, c. 1900-1950*. New York 2005, S. 1-25.

<sup>343</sup> Vgl. Freitag, *Collective action* (1989), S. 239.

<sup>344</sup> Gossman, *Riots and victims* (1999) und Das, *Communal riots Bengal* (1991).

<sup>345</sup> Vgl. Freitag, *Collective action* (1989), S. 237 f.

<sup>346</sup> Vgl. Freitag, *Collective action* (1989), S. 230-233.

<sup>347</sup> Vgl. Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 8 und S. 14.

<sup>348</sup> Der Streitpunkt des Spielens von Musik vor Moscheen kam erst in den 1890er Jahren auf und hatte vorher nie eine Rolle gespielt. Diskrepanzen in den Traditionen jedes einzelnen Ortes brachte die Briten dazu, nach Präzedenzfällen zu suchen, nach denen sie dann eine „prevailing custom as law“ (Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 74) aufstellten, auf den sich die Religionsgemeinschaften später immer wieder beriefen.

<sup>349</sup> Vgl. Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 167.



breiter gespannter *separate electorates* erweiterte sich das politische Agitationsfeld von INC und *League* beträchtlich.

## **6 Indien und Pakistan - Flucht und Vertreibung auf dem Weg in die Unabhängigkeit**

### **6.1 Das Problem der Kontingenzenz**

Die vorliegende Arbeit versucht, die Ursachen der Vertreibungen in Indien zu erklären. Mit dieser Fragestellung wird Geschichte in einem gewissen Sinne teleologisch interpretiert. Waren die Vertreibungen wirklich unvermeidbar und hätte es nicht andere Entwicklungswege gegeben? Die Geschichtswissenschaft tut sich schwer mit dem Kontingenzenzproblem, wenn sie sich nicht damit begnügt, historische Begebenheiten nachzuerzählen. Denn wie sollen einmalige Ereignisse und individuelle Handlungsspielräume der Akteure in eine stringente Argumentation integriert werden, die Zusammenhänge erklären möchte?

Die Teilung Indiens war nicht unvermeidbar, sondern das Resultat von mehreren Entscheidungen der beteiligten Politiker, die sie an bestimmten Wegkreuzungen trafen, an denen sie sich für eine Richtung entschieden. Nachdem die Teilung aber erst einmal beschlossen und verkündet wurde, waren die danach ausbrechende Gewalt und die Vertreibungen nicht mehr vermeidbar, da die durch eine lange Vorentwicklung gewachsene Feindschaft zwischen den Religionsgruppen nun auf territorialem Gebiet ausgetragen wurde. Was waren nun diese einzelnen Kreuzungspunkte auf dem Weg zur Teilung Indiens?

Der erste Kreuzungspunkt war der Eintritt Großbritanniens in den Zweiten Weltkrieg. Die Verhandlungen zwischen führenden politischen Vertretern Indiens und Großbritanniens hatten sich Ende der 1930er Jahre in einer Sackgasse befunden. Nun aber brauchte Großbritannien die aktive Hilfe Indiens im Zweiten Weltkrieg. Der INC ergriff die Chance und verweigerte jegliche Kooperation, wenn die britische Regierung nicht bezüglich der Unabhängigkeitsbestrebungen Zugeständnisse machte. Diese wurden Anfang 1942 in der Cripps Mission vorgeschlagen, scheiterten aber daran, dass sich die britische Regierung das militärische Oberkommando während der Dauer des Krieges vorbehalten wollte. Am 8. August 1942 rief deshalb der Congress einen Generalboykott mit der Parole „Quit India“ aus, der in blutigen Protesten endete, die von den Briten niedergeschlagen und mit Gefängnisstrafen für die führenden INC-Mitglieder (u.a. Gandhi und Nehru) quittiert wurden. Erst 1944 (im Falle von Gandhi) oder sogar erst nach Ende des Zweiten Weltkrieges (im Falle von Nehru) kamen sie wieder frei.

Dies führte zum nächsten Kreuzungspunkt, denn dieser drastische Schritt der Kolonialregierung hatte auf der politischen Ebene drei wesentliche Folgen, die in dieser Radikalität sonst sicherlich nicht aufgetreten wären: Zum Ersten konnte die *Muslim League* das politische Vakuum nutzen, um ihr Wählerpotential unter den Muslimen und damit ihre Machtbasis auszubauen. Zum Zweiten radikalisierten sich die verbleibenden INC-Mitglieder, und zum Dritten wurden die Menschen durch Bauern-, Arbeiter-, Kasten- und Studentenvereinigungen zunehmend politisiert.<sup>350</sup> Diese unterschiedlichen Interessengruppen einte die Forderungen nach der Freilassung der INC-Führer und der Unabhängigkeit Indiens. Von Anfang bis Ende August 1942 wurden große Demonstrationen in den Städten abgehalten. Mitte August bis Ende September folgten Proteste in den Dörfern. Nach der Niederschlagung dieser Aufstände wurden terroristische Anschläge von Untergrundbewegungen ausgeübt.<sup>351</sup> Bis Ende 1943 hatten die Behörden über 91.000 Menschen verhaftet, es waren 332 Bahnhöfe zerstört und 664 Bombenanschläge verübt worden.<sup>352</sup> Obwohl die britische Kolonialmacht vorerst noch als Sieger aus diesem Konflikt herausgehen konnte, wurde ihr klar, dass Indien nach Ende des Krieges nicht mehr zu halten sein würde.<sup>353</sup>

Der nächste Kreuzungspunkt war die Simla Conference, die am 25. Juni 1945 unter dem Vorsitz des Vizekönigs Wavell mit Nehru, Jinnah und Gandhi geführt wurde. Es sollte dabei über die Zusammensetzung einer künftigen Übergangsregierung beraten werden. Zentraler Bestandteil war die Bildung eines Executive Councils, der zu gleichen Teilen aus Hindus und Muslimen bestehen und über die neue Verfassung beraten sollte. Die Konferenz scheiterte daran, dass Jinnah darauf bestand, alle muslimischen Vertreter durch die *Muslim League* bestimmen zu lassen.<sup>354</sup> Im den im Winter 1945/46 abgehaltenen Wahlen gewann der INC in der Central Legislative Assembly (Zentralparlament) 57 von 102 Sitzen, was 91,3% der Wählerstimmen der Nicht-Muslime entsprach. Die *Muslim League* gewann mit 86,6% der muslimischen Wählerstimmen alle den Muslimen in der Central Legislative Assembly (Zentralparlament) zugewiesenen 30 Sitze. In den Provinzen gewann der INC die Mehrheit mit Ausnahme von Bengalen, Sind und dem Punjab. Selbst in der Northwest Frontier

---

<sup>350</sup> Vgl. Mahajan, *Independence and partition* (2000), S. 46 f.

<sup>351</sup> Vgl. Sarkar, *Modern India* (1989), S. 394 f.

<sup>352</sup> Sarkar, *Modern India* (1989), S. 395.

<sup>353</sup> Dies wurde vom Vizekönig Wavell in einem Brief an Churchill vom 24. Oktober 1944 herausgestellt. Vgl. Sarkar, *Modern India* (1989), S. 404.

Province und in Assam, zwei Provinzen, die nach der Unabhängigkeit Pakistan zugeteilt wurden, konnte der *Congress* die Mehrheit erringen. Die *League* gewann aber 442 der insgesamt 509 muslimischen Sitze in den Provinzen.<sup>355</sup>

Ein weiterer Kreuzungspunkt war der letzte vergebliche Versuch einer Einigung: In der Cabinet Mission 1946 verhandelten drei aus Großbritannien entsandte Politiker und Wavell mit den führenden indischen Politikern abermals über eine Interimsregierung und eine neue Verfassung.<sup>356</sup> Es wurde nun ein föderativer Zusammenschluss des indischen Staates vorgeschlagen, in denen die Regionen weitgehende Autonomie erhalten sollten. Die Regionen sollten in drei Sektionen eingeteilt werden, wobei Sektion A den Hindu-Mehrheitsregionen und die Sektionen B und C den muslimischen Mehrheitsregionen zugewiesen werden sollten. Dieses Mal verweigerte der INC seine Zustimmung, weil die Eingruppierung zunächst verpflichtend erfolgen und die Regionen erst nach Inkrafttreten der neuen Verfassung die Möglichkeit zum Austritt aus einer Sektion erhalten sollten, während die *Muslim League* die Zuteilung unwiderruflich festlegen wollte. Der Bruch war so vollständig, dass die am 8. August 1946 beginnenden Verhandlungen zur Bildung einer Interimsregierung ohne die *League* stattfanden, woraufhin Jinnah für den 16. August für ganz Indien einen Protesttag, den Direct Action Day, ausrief. Dies verhinderte jedoch nicht, dass am 2. September 1946 die Übergangsregierung unter Jawaharlal Nehru ohne Beteiligung der *Muslim League* gebildet wurde.

Der nächste Kreuzungspunkt brachte schließlich die Entscheidung. Der britische Premierminister Lord Attlee verkündete am 20. Februar 1947, dass Indien spätestens im Juni 1948 die Unabhängigkeit erhalten solle. Alle Beteiligten befürchteten angesichts der angespannten innenpolitischen Situation eine weitere Eskalation der Konflikte und trieben die Verhandlungen deshalb voran. Der neue Vizekönig Mountbatten (vom März bis August 1947) entwickelte nach einem Interviewmarathon mit 133 führenden indischen Politikern den so genannten „Plan Balkan“, der die Unabhängigkeit durch eine lose Föderation von ehemals britischen Provinzen vorsah, und der Bengalen und Punjab die Möglichkeit gab, selbst für eine Teilung

---

<sup>354</sup> Vgl. Mehra, *Dictionary Indian History* (1987), S. 666-668.

<sup>355</sup> Vgl. Sarkar, *Modern India* (1989), S. 426 f.

<sup>356</sup> Sarkar, *Modern India* (1989), S. 428-430.

zu optieren.<sup>357</sup> Dies wurde die Grundlage für den 3rd June Plan, den am 3. Juni 1947 veröffentlichten Plan zur Teilung Indiens, der als letzte Klausel die Vorziehung des Unabhängigkeitsdatums von 1948 auf 1947 vorschlug. Dieser Plan vernichtete mit einem Schlag alle regionalen Alternativen, indem er den Provinzen die Wahl zwischen Indien und Pakistan zwingend auferlegte. In Bengalen waren beispielsweise Politiker aus verschiedenen Religionsgruppen bereit gewesen, sich zu einem unabhängigen Staat zusammen zu schließen, und auch in der Northwest Frontier Province gab es viele Stimmen für einen unabhängigen Staat.<sup>358</sup> Ein Problem stellte die Eingliederung der indischen Fürstenstaaten dar. Wenn die indischen Fürsten sich nicht freiwillig für einen der beiden neuen Staaten entschieden, wurden sie innerhalb eines Jahres dazu gezwungen. Da die Fürstenstaaten alleine nicht überlebensfähig waren, wurde dies durch die Durchführung agitatorischer Maßnahmen von Massenorganisationen oder allein schon durch deren bloße Androhung erzwungen.<sup>359</sup> Trotzdem stellt die Eingliederung der Fürstenstaaten bis heute ein Problem dar, wie der Fall Kaschmir eindringlich zeigt.<sup>360</sup>

Am 1. Juli 1947 wurde der Partition Council gegründet und eine Woche später reiste Sir Cyril Radcliffe aus Großbritannien an, unter dessen Leitung der Partition Council zwei Kommissionen zur Teilung des Punjab und Bengalens bildete. Die Bengal Boundary Commission tagte vom 16. bis 24. Juli und die Punjab Boundary Commission vom 20. bis 30. Juli 1947. Die Unabhängigkeit Pakistans wurde am 14. August 1947 und die Unabhängigkeit Indiens einen Tag später verkündet. Am 16. August 1947 wurde die Öffentlichkeit vor vollendete Tatsachen gestellt, in dem die neu geschaffenen Grenzen (auch „Radcliffe Line“ genannt) präsentiert wurden. Die komplexe Aufgabe, politische, geographische und wirtschaftliche Einheiten voneinander zu trennen, wurde also in nur sechs Wochen durchgeführt. Die hierfür häufig gebrauchte Bezeichnung der ‚Operation‘, die den Eindruck von klinischer Sauberkeit vermittelt, stellt hierfür eine mehr als euphemistische Umschreibung dar.

Die Monate kurz vor und nach der Teilung brachten vor allem dem Punjab das Inferno. Nur ein entschiedenes und rechtzeitiges Eingreifen des Militärs hätte das Schlimmste verhindern

---

<sup>357</sup> Sarkar, *Modern India* (1989), S. 448.

<sup>358</sup> Vgl. Sarkar, *Modern India* (1989), S. 449.

<sup>359</sup> Vgl. Sarkar, *Modern India* (1989), S. 450-452.

<sup>360</sup> Kaschmir hatte eine muslimische Bevölkerung, wurde aber von einem Hindu regiert, der Indien 1947 beitrat.

können. Dies wurde aber vereitelt durch die Entscheidung - tragischer und letzter Kreuzungspunkt -, das gesamtindische Militär zeitgleich zur Unabhängigkeit aufzulösen.

Die Historiker sind sich nicht einig bei der Frage, wem der beteiligten Politiker die politische Verantwortung für die Teilung zukommt. War es Jinnahs unnachgiebige Haltung, um jeden Preis muslimische Interessen durchzusetzen, oder war es Nehru, der während der Cabinet Mission einen Kompromiss zum Scheitern gebracht hatte? War es die Eile, mit der der 3rd june plan verabschiedet wurde oder war es der Druck von der Straße und von extremistischen Organisationen, die die Teilung Indiens vorantrieben? Fest steht jedenfalls, dass die Alternative zur Teilung die föderale Lösung mit weitgehend autonomen Regionen gewesen wäre.<sup>361</sup> Fest steht auch, dass das Aushandeln einer flächendeckenden Lösung für den gesamten indischen Subkontinent regionale Alternativen unmöglich machte. Fest steht ebenso, dass ein ernsthaftes Nachdenken über die Gestaltung eines unabhängigen Pakistans trotz aller martialischen Reden nicht zustande kam und deshalb kaum Konturen gewann. Fest steht schließlich, dass die Gemäßigten nicht in der Lage waren, radikale Kräfte zu binden, da ihr Konzept des *secularism* nicht als religiös neutral empfunden wurde.

## **6.2 Gewalt, Flucht und Vertreibung**

Es ist in der vorliegenden Arbeit nicht möglich, eine vollständige Übersicht der Ereignisse 1946/47 vorzulegen, da der Kenntnisstand für einige Regionen immer noch große Lücken aufweist. Zudem müssen die vorhandenen Quellen und Zeitzeugenberichte sorgfältig auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft werden, um sicherzugehen, dass sie nicht als Teil einer Beweiskette verwendet werden, die nur dazu dient, je nach Standpunkt den Sikhs, den Hindus oder den Muslimen die Hauptverantwortung an der Teilung Indiens und an den Ereignissen im Punjab anzulasten. Allein die Schätzung der Opferzahlen stellt ein Politikum dar, da sich aus den nach religiösen Gemeinschaften getrennten Opferzahlen ein vermeintlich verschieden zu gewichtender Opferstatus ableiten lässt.<sup>362</sup>

Auslöser und Ursachen von Gewalttaten sind nicht deckungsgleich. Nachrichten über *communal riots* gegen Anhänger der eigenen Religionsgruppe dienten als Auslöser, waren

---

<sup>361</sup> So gab es in den United Provinces und in Bengalen Überlegungen zur Schaffung unabhängiger Staaten. Vgl. Sarkar, *Modern India* (1989), S. 449.

<sup>362</sup> Vgl. die ausführliche Diskussion der Opferzahlen bei: Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 88-91. Eine ähnliche Diskussion um Opferzahlen und dem damit verknüpften Opferstatus hat bekanntlich um die Vertreibung der Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg stattgefunden.

aber nicht die Ursachen der Konflikte. Eine vereinfachende ‚Dominostein-Theorie‘, um die wachsende Gewalt zwischen Muslimen, Sikhs und Hindus 1946/47 zu erklären, greift also zu kurz. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass die Gewalttaten sich in ganz Indien im Jahr 1946/47 in Form, Intention und Charakter ähnelten und sich lediglich das Ausmaß der Gewalttaten voneinander unterschied.

Der indische Nationalismus sowohl muslimischer als auch hinduistischer Prägung brachte den *communalism* hervor, der unter bestimmten Bedingungen zu Vertreibungen und ethnischen Säuberungen führen kann. Diese Bedingungen waren 1946/47 erfüllt: Die Unabhängigkeit und Teilung Indiens war zwar beschlossene Sache, aber wie und in welcher Form dies geschehen würde, blieb bis zur Verkündung der Unabhängigkeit unklar und schuf daher eine große Unsicherheit. In dieser Krisensituation wurden die Feindbilder und Denkmuster des *communalism* aktiviert und entluden sich überall dort in Gewalt, wo größere Religionsminderheiten lebten. Dies entspricht der durch Ulrich Bielefeld für Südosteuropa beschriebenen „Essentialisierung“ (vgl. Kap. 2.2.4, S. 23). In dieser Umbruchsituation entstand eine Gemengelage von Gewalt, die von den Behörden ausgeübt oder geduldet wurde (im Fürstenstaat Bharatpur der Region Rajputana und in den United Provinces, vgl. Kap. 6.2.5 und 6.2.6) und Gewalt, die dem staatlichen Zugriff durch die Auflösung der politischen Strukturen entzogen war (im Punjab, vgl. Kap. 6.2.7).

Als die neuen Grenzen im August 1947 verkündet wurden, folgte die zweite Welle der Gewalt, die mindestens eine Million Tote und zehn Millionen Flüchtlinge forderte. Die Vertreibungen und Morde traten jedoch nur im Punjab und nicht im ebenfalls geteilten Bengalen auf. Dies lässt sich im Wesentlichen auf drei Faktoren zurückführen, die im Punjab zusätzlich gegeben waren und die in allen anderen Regionen Indiens fehlten: Zum Ersten hatten die britischen Kolonialherren den Hauptanteil der indischen Soldaten aus dem Punjab rekrutiert und alle, die in der Armee gedient hatten, mit besonderen Privilegien versehen. Im Punjab lebte also eine hochgradig militarisierte und privilegierte Gesellschaft. Zum Zweiten führte die nur schlecht vorbereitete Auflösung der indischen Kolonialarmee zu einer unkontrollierten Demilitarisierung und damit zur ungebremsen Zirkulation von Waffen, Soldaten und militärischem Know-How. Und drittens nahm die Situation im Punjab durch die Sikhs eine besondere Dynamik an, da deren Interessen bei der Grenzziehung nicht berücksichtigt worden waren. So verlief die Teilungslinie mitten durch das Kernsiedlungsgebiet der Sikhs. Das Zusammenspiel dieser drei Faktoren führte im Punjab zur Eskalation der Gewalt, denn es wurde von militanten Gruppen der Sikhs, Hindus und Muslime der Versuch unternommen,

den vorhandenen Platz mit Hilfe von ethnischen Säuberungen und Vertreibungen neu zu verteilen und ethnisch zu homogenisieren.

Folgende Regionen waren 1946/47 von massiven Ausschreitungen betroffen: Punjab, Bengalen, die Fürstenstaaten Alwar und Bharatpur der Region Rajputana, die United Provinces und Bihar. In allen diesen Regionen stellten die Muslime oder die Hindus bedeutende religiöse Minderheiten. Die Vorgänge unterschieden sich in ihrem Umfang erheblich voneinander. Auch in anderen Regionen Indiens gab es im gleichen Zeitraum gewalttätige Ausschreitungen.<sup>363</sup> Da diese Vorfälle aber punktuell blieben und in der öffentlichen Wahrnehmung eine geringe Rolle spielten, finden sie in der vorliegenden Arbeit keine Berücksichtigung. Auf eine strikt chronologische Abhandlung der Ereignisse wurde zugunsten eines stringenten Argumentationszusammenhangs verzichtet. Zur Orientierung wird auf die Aufstellung der Ereignisse in Anhang I verwiesen. Die Darstellung der Ereignisse in den folgenden Kapiteln orientiert sich am Ausmaß der Ausschreitungen und reicht von Unruhen über kleinere Vertreibungsaktionen bis zu großflächigen ethnischen Säuberungen.

### **6.2.1 Unruhen und Gewalt: Calcutta**

In Calcutta kam es vom 16. bis 19. August 1946 nach Ausrufung des Direct Action Day durch Jinnah zu Ausschreitungen von Muslimen gegen Hindus und Sikhs. Obwohl es bereits in der Vergangenheit mehrfach Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Religionsgruppen gegeben hatte, nahmen die Ereignisse nun eine völlig neue Dimension an, da es nicht mehr nur um Auseinandersetzungen zwischen Aktivisten ging, sondern die gesamte Bevölkerung involviert war.<sup>364</sup> Bengalen wurde durch eine Regierung der *Muslim League* geführt. Der *Provincial League* Chief Minister, Suhrawardy, erklärte den Direct Action Day

---

<sup>363</sup> So gab es 1947 und 1949 in Secunderabad im Fürstenstaat Hyderabad *communal riots*, vgl.: Khan, *Great Partition* (2007), S. 8. Zu Ausschreitungen in Hyderabad für den Zeitraum zwischen 1930 und 1940 vgl.: Copland, Ian: 'Communalism' in Princely India. The Case of Hyderabad, 1930-1940. In: *Modern Asian Studies* 22:4 (1988), S. 783-814. Der Herrscher von Hyderabad hatte 1947 in den Vorverhandlungen zunächst für Unabhängigkeit optiert. Als dies nicht möglich war, entschied er sich für den Anschluss an Pakistan. Er musste aber nach einem Wirtschaftsembargo durch Indien aufgeben und schloss sich 1948 der Indischen Union an. Hyderabad wurde Teil des Bundesstaats Andhra Pradesh.

Auch in der Northwest Frontier Province gab es Ausschreitungen. Die Literatur über diese Region beschränkt sich jedoch auf einige vage Hinweise, so z.B. bei: Sarkar, *Modern India* (1989), S. 449 und bei Khan, *Great Partition* (2007), S. 141. Zu Informationen über die politische Situation in der Northwest Frontier Province, die erst kurz vor der Unabhängigkeit auf die Politik der Muslim League einschwenkte und wo im Juli 1947 die Bevölkerung mittels Referendum über den Beitritt zu Pakistan abstimmte, vgl.: Mehra, *Dictionary Indian History* (1987), S- 520-526 sowie Talbot, Ian: *Pakistan. A modern history*. London 1998, S. 81-87 und Jansson, *Pakhtunistan* (1981).

<sup>364</sup> Vgl. Khan, *Great Partition* (2007), S. 63 und Mahajan, *Independence and partition* (2000), S. 226.

zum öffentlichen Feiertag und machte den Muslimen in einer öffentlichen Ansprache deutlich, dass sie an diesem Tag keine Eingriffe seitens der Polizei oder der Armee zu befürchten hätten.<sup>365</sup> Zusätzlich hatte die lokale Niederlassung der *Muslim League* in Calcutta für diesen Tag zu einem Generalstreik von muslimischen Arbeitern sowie zu Kundgebungen und Märschen durch die Stadt aufgerufen.<sup>366</sup> Anhänger der *League* sollten diese Pläne überall bekannt machen, Pamphlete verteilen und für die Befreiung der Muslime in Indien beten.<sup>367</sup> Es zirkulierten Flugblätter im Namen des Bürgermeisters von Calcutta, die zur offenen Gewalt aufriefen. In einem solchen Flugblatt heißt es: „We are starting a Jihad in Your (God’s) name. [...] We promise before You that we entirely depend on You. Make us victorious over the Kafirs, enable us to establish the kingdom of Islam in India.“<sup>368</sup> Als zusätzliche Mobilisierungsmaßnahme wurde am Morgen des 16. August in den Zeitungen ein Aufruf zur Teilnahme am Direct Action Day veröffentlicht.<sup>369</sup> Angesichts der aktiven Rolle der *Muslim League* wirkte Jinnahs nachträgliche Beteuerung nicht sehr überzeugend, die *League* hätte zum Direct Action Day niemals zur Gewalt aufgerufen.<sup>370</sup>

Die blutige Bilanz nach diesen drei Tagen belief sich auf etwa 4.000 Tote und 10.000 Verletzte<sup>371</sup>, wovon die meisten Opfer allerdings Muslime waren, da die Hindus sofort zum Gegenangriff übergegangen waren. Yasmina Khan nimmt an, dass extremistische Hindu-Milizen sich bereits lange im Voraus organisiert und mit Waffen versehen hatten.<sup>372</sup> Vornehmliches Ziel aller Gewalttaten war im Gegensatz zu den meisten *communal riots* zuvor weder die Zerstörung von Tempeln und Moscheen noch Plünderungen oder

---

<sup>365</sup> Vgl. Khan, *Great Partition* (2007), S. 64 f.

<sup>366</sup> Vgl. Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 254 f.

<sup>367</sup> Vgl. Khan, *Great Partition* (2007), S. 64.

<sup>368</sup> Zitiert nach Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 168.

<sup>369</sup> Singh, Anita Inder: *The Origins of the Partition of India 1936-1947*. New Delhi u.a. 1987, S. 181. Wortlaut dieses Aufrufs s. Anhang IV.

<sup>370</sup> Vgl. Mahajan, *Independence and partition* (2000), Fußnote Nr. 85 auf S. 226.

<sup>371</sup> Khan, *Great Partition* (2007), S. 63. Batabyal beziffert die Zahl der Toten nach offizieller Statistik hingegen auf 3.000: Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 249.

<sup>372</sup> Vgl. Khan, *Great Partition* (2007), S. 65 f. Über die Frage, welche hinduistische Organisationen hinter den Vergeltungsaktionen von Hindus in Calcutta steckten, herrscht in der Forschung keine Einigkeit. Suranjan Das ist der Auffassung, dass die Hindus analog zu den Muslimen mit ihrer *Muslim League* durch die *Hindu Mahasabha* mobilisiert wurden, vgl.: Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 166. Batabyal sieht jedoch keinen Beleg für das Agieren einer bestimmten radikal hinduistischen Organisation, sondern macht die Ideologie des *communalism* für Ausschreitungen der Hindus verantwortlich. So hätte sich die *Hindu Mahasabha* erst hinterher in ihrer Sprache und ihrem Auftreten radikalisiert: „It was not the Hindu Mahasabha but hindu communal ideology, which was structured and empowered in the wake of the riot and it was the latter that strengthened the Mahasabha. It was only after the riot that we find a radical shift in the language, idiom and demands of the Mahasabha.“ (Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 268.)



Vergewaltigungen, sondern die Tötung von Angehörigen der jeweils anderen Religionsgruppe.<sup>373</sup> Dabei hatte die Art und Weise des Mordens auch symbolischen Charakter. So ahmte das Töten von Hindu-Buben in Moscheen das hinduistische Ritual des Schlachtens von Opfertieren in Tempeln nach oder es wurden nach der Tötung von Muslimen Tänze aufgeführt, die rituelle Hindu-Tänze nachahmten.<sup>374</sup> Der britische Gouverneur der Region ließ die Armee erst nach über 24 Stunden eingreifen, um die Gewalttaten zu stoppen. Eine zweite Welle der Gewalt folgte zwischen dem 26. März und 1. April 1947.<sup>375</sup>

Die Ereignisse von Calcutta wurden von den Zeitgenossen als entscheidender Wendepunkt im Verhältnis zwischen Hindus und Muslimen betrachtet. So hieß es im Editorial der Zeitung „The Statesman“ vom 20. August 1946: „This is not a riot. It needs a word found in mediaeval history, a fury. Yet, ‘fury’ sounds spontaneous, and there must have been some deliberation and organisation to set this fury on its way.“<sup>376</sup> Im gleichen Tenor schrieb der Vizekönig Lord Wavell am 28. August 1946 in einem Brief: „Clearly [...] both sides had made preparations which may or may not have been defensive [...]“<sup>377</sup>

### 6.2.2 Flucht und Vertreibung: Bengalen

In Bengalen zählte der *Census* 1941 insgesamt 25,05 Millionen Hindus und 33 Millionen Muslime, die sich in den einzelnen Distrikten sehr unterschiedlich verteilten.<sup>378</sup> Seit der Teilung Bengalens 1905 waren die Spannungen zwischen Muslimen und Hindus angestiegen, denn die Teilung hatte zu massiven Protesten nationalistisch gesinnter Hindus geführt, die in der *Swadeshi*-Bewegung ihren Ausdruck fand (vgl. auch Kap. 5.2.4). Die Muslime fühlten sich sowohl durch die Ausbeutung der hinduistischen *Zamindar* (wobei sie allerdings die Rolle der muslimischen Grundbesitzer vollkommen ausblendeten) als auch durch die *Swadeshi*-Bewegung bedroht. Nach Ansicht von Patricia Gossman war hierbei entscheidend, dass ein geeintes Bengalen in der Wahrnehmung von Muslimen zu einer Gefahr werden

---

<sup>373</sup> Sarkar, *Modern India* (1989), S. 432.

<sup>374</sup> Vgl. Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 176.

<sup>375</sup> Sarkar, *Modern India* (1989), S. 433.

<sup>376</sup> Zitiert nach: Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 177.

<sup>377</sup> Zitiert nach: Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 176.

<sup>378</sup> Zahlen nach: Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 20. Zur unterschiedlichen Verteilung in den einzelnen Distrikten vgl. die Karte von Bengalen aus dem Jahr 1901, ebenfalls bei: Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 16.

konnte, während eine Teilung sie vor dieser Bedrohung zu schützen vermochte.<sup>379</sup> Gerade die Mullahs verstanden es, diese Ängste mit der Forderung nach religiöser Erneuerung zu verbinden und in populären Traktaten zu verbreiten.<sup>380</sup>

Die *communal riots* brachen in Bengalen in den Distrikten Noakhali und Tippera im Oktober 1946 aus. Schon einige Zeit vorher hatte es vermehrt Ermordungen und Plünderungen gegeben, wie Berichte der lokalen Behörden belegen.<sup>381</sup> Nach der Verbreitung der Geschehnisse in Calcutta durch die Medien nahmen die Vorfälle jedoch deutlich zu. Ein ehemaliges Mitglied der *Muslim League*, der Politiker Ghulam Sarwar und seine Anhänger, die sich aus ehemaligen Armeeangehörigen und Mitgliedern der *National Guard* zusammensetzten, hetzten die muslimische Bevölkerung zu Gewalttaten gegen Hindus und zu Zwangskonversionen von Hindus auf. Es bedurfte schließlich nur eines äußeren Anlasses zum Gewaltausbruch. Dieser ereignete sich am 10. Oktober, als Ghulam Sarwar vor 15.000 Muslimen in einer Schule im Polizeidistrikt Ramganj der Region Noakhali eine Rede hielt und der Mob daraufhin den lokalen Markt stürmte, die Besitztümer der beiden reichsten Hindus der Region zerstörte und anschließend die Hindu-Bevölkerung attackierte. Ab dem 13. Oktober 1946 breitete sich die Gewalt im Nachbardistrikt Tippera aus. Insgesamt wurden über 2.000 Häuser von Hindus zerstört, aber alle öffentlichen Einrichtungen verschont.<sup>382</sup> Die Anhänger von Ghulam Sarwar zerstörten systematisch hinduistische Tempel und Häuser.<sup>383</sup> Etwa 40.000 Hindus flüchteten aus der Region nach Calcutta und etwa 10.000 nach Agartala (in Tippera).<sup>384</sup>

Batabyal vertritt die Ansicht, dass es hier nicht mehr um die Austragung von religiösen Differenzen ging, sondern die Religion als Rechtfertigung für jede Art von Gewalt diente: „A close perusal of the acts of violence shows how efforts to legitimize these acts were attempted by taking recourse to Islam. This differentiates it from all other stages and forms of communal violence, where the point of contention stemmed from religious difference but religion was

---

<sup>379</sup> Vgl. Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 41.

<sup>380</sup> Vgl. Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 39 f.

<sup>381</sup> Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 280.

<sup>382</sup> Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 198.

<sup>383</sup> Khan, *Great Partition* (2007), S. 69.

<sup>384</sup> Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 198.

never the instrument to legitimize acts of violence.”<sup>385</sup> Dies drückte sich nach Meinung von Batabyal in den Zwangskonversionen und Entführungen und Zwangsheiraten von Hindu-Frauen aus. Die Zwangskonvertierten mussten als Zeichen ihrer Zugehörigkeit zum neuen Glauben Kuhfleisch essen und weiße Kappen in der muslimischen Tracht tragen, auf denen „Pakistan Zindabad“ stand, die zu Tausenden verteilt wurden.<sup>386</sup> Die Entführungen und Vergewaltigungen von Hindu-Frauen schreckte die Öffentlichkeit noch mehr auf als die Konversionen. Zweifellos wurde die Zahl der Opfer in der hinduistischen Presse zu mehreren Tausenden hochgespielt. Die offiziellen Zahlen der durch die *Muslim League* geführten Provinzregierung waren jedoch auf jeden Fall zu gering. Anfang 1947 sprach sie von zwei Entführungsfällen in der Region Noakhali und von fünf Vergewaltigungen in Tippera. Ein interner Polizeibericht aus dem gleichen Zeitraum führt jedoch allein schon in drei Polizeidistrikten Tipperas 716 Vergewaltigungsfälle auf.<sup>387</sup> Die genaue Zahl der weiblichen Opfer war jedoch nicht der entscheidende Faktor, sondern die Gerüchteküche, die unter Hindus beispielsweise das absurde Gerücht in Umlauf brachte, die bei den Volkszählungen in Bengalen von 1931 und 1941 festgestellten Zuwachsraten der muslimischen Bevölkerung seien auf entführte Hindu-Frauen zurückzuführen.<sup>388</sup> Dies macht deutlich, welche Bedeutung Frauen im Selbstverständnis der Hindus einnahmen, ein Punkt, der auch im Punjab später eine besondere Rolle spielen sollte. Sowohl die Zwangskonversionen als auch die Zwangsverheiratungen wurden als existentieller Angriff auf die Hindus als Gemeinschaft betrachtet: „Conversion and forcible marriages together meant that the entire religious complex of a population was sought to be forcibly changed.“<sup>389</sup> Diese Aktionen wurden zwar durch Aktivisten der *Muslim League* und durch Anhänger von Ghulam Sarwar durchgeführt, waren in ihrem Ausmaß aber erst durch die breite Zustimmung der lokalen muslimischen Bevölkerung möglich geworden, die teilnahm oder zumindest den Gewalttaten passiv zuschaute.<sup>390</sup> Gerade die Polizei und die Behörden vor Ort, die die Menschen hätten schützen sollen, schritten in den meisten Fällen nicht ein.<sup>391</sup> Ghandi und einige seiner Anhänger reisten

---

<sup>385</sup> Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 282.

<sup>386</sup> Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 285 f.

<sup>387</sup> Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 289.

<sup>388</sup> Vgl. Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 287-289.

<sup>389</sup> Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 289 f.

<sup>390</sup> Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 292.

<sup>391</sup> Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 293.

in die Region von Noakhali und versuchten in persönlichen Ansprachen, die Menschen von weiteren Gewalttaten abzuhalten.<sup>392</sup> Obwohl sie nicht vermochten, die grundsätzlichen Konflikte zwischen den Religionsgruppen beizulegen, konnte ihr mäßigender Einfluss die Gewalt eindämmen. Gandhi verließ Bengalen am 4. Februar 1947. In den darauf folgenden Monaten blieb es auch über die Teilung Bengalens hinaus weitgehend ruhig und Gewaltexzesse wurden vermieden.<sup>393</sup> Der Rückgang der Gewalt lag nach Ansicht von Patricia Gossman auch daran, dass in Westbengalen linksgerichtete Parteien und Landreform-Bewegungen die öffentliche Aufmerksamkeit vom *communalism* zurück auf wirtschaftliche Themen lenken konnten.<sup>394</sup> Der Historiker Paul R. Brass hingegen nimmt an, dass die Religionsgemeinschaften in Bengalen sich geschlossener auf Ost- und Westbengalen verteilten als im Punjab und die Gewalt in Bengalen vor der Teilung de facto dazu gedient habe, die Muslime hinter die Pakistan-Idee zu bringen, weswegen es nach der Teilung keinen Anlass mehr zu großflächiger Gewalt gegeben habe.<sup>395</sup>

Angesichts der Probleme schien die Teilung Bengalens die geeignete Lösung zu sein. Dabei spielten laut Yasmina Khan die Ereignisse in Calcutta sowohl für Muslime als auch für Hindus eine zentrale Rolle, weil diese durch extremistische Propaganda immer wieder in Gedichten, Zeitungsartikeln und Geschichten ausgeschlachtet wurden.<sup>396</sup> Am 8. März 1947 forderte der *Bengal Congress* die Teilung Bengalens. Als die tatsächlichen Teilungsverhandlungen jedoch in ihre letzte Runde gingen, wurden auch Gegenstimmen laut, die eine politische Einigung von Muslimen und Hindus zugunsten eines unabhängigen Bengalens forderten.<sup>397</sup>

### 6.2.3 Exkurs: Bengalen und Bauernunruhen

Da in Bengalen abgesehen von Calcutta fast ausschließlich die ländlichen Gebiete von Gewalt betroffen waren, nahmen einige Historiker an, dass die Motive der blutigen Gewalt in Benga-

---

<sup>392</sup> Vgl. Khan, *Great Partition* (2007), S. 69 f. und Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 333-379.

<sup>393</sup> Vgl. Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 205.

<sup>394</sup> Vgl. Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 164.

<sup>395</sup> Brass, Paul. R.: The partition of India and retributive genocide in the Punjab, 1946-47. Means, methods, and purposes. In: *Journal of Genocide Research* 5:1 (2003), S. 71-101, hier: S. 78.

<sup>396</sup> Khan, *Great Partition* (2007), S. 74. Batabyal hingegen vertritt die These, dass aus psychologischer Sicht für ganz Indien die danach folgenden Gewalttätigkeiten in Noakhali entscheidender gewesen wären und stützt sich dabei auf zahlreiche Zeitungsartikel, die in ganz Indien nach den Vorfällen in Noakhali erschienen sind. Vgl. Batabyal, *Communalism Bengal* (2005), S. 271.

<sup>397</sup> Vgl. Sarkar, *Modern India* (1989), S. 449.

len weniger im *communalism* als in einem klassischen sozio-ökonomischen Konflikt begründet lagen, der sich in Form eines Aufstandes von armen muslimischen Bauern gegen hinduistische Großgrundbesitzer entlud.<sup>398</sup> Diese Argumentationslinie erfordert an dieser Stelle etwas mehr Aufmerksamkeit, da sie der These, der *communalism* sei im Wesentlichen ein politisches Phänomen, zu widersprechen scheint.

Das über Jahrhundert gewachsene Landverteilungs- und Bewirtschaftungssystem in Bengalen wurde durch die Kolonialherrschaft der Briten einschneidenden Veränderungen unterzogen. Zu vorkolonialen Zeiten war ein *Zamindar* kein Grundbesitzer, sondern ein Steuereintreiber im Dienst des jeweiligen Herrschers. Als *Zamindar* hatte er keine direkte Beziehung zu einzelnen Bauern, sondern nur zur ganzen Dorfgemeinschaft, die ihm als Gemeinschaft Steuern entrichtete. Der einzelne Bauer hingegen hatte das Recht, von Land Besitz zu ergreifen, nachdem er es gerodet und damit nutzbar gemacht hatte. Alle Dorfbewohner hatten gemeinsam genutztes Weide- und Ackerland sowie gemeinschaftlichen Zugang zu Bewässerungssystemen.<sup>399</sup> Dieses System wurde 1793 mit dem Permanent Settlement, den die EIC einführte, grundlegend geändert.<sup>400</sup> Nun wurden feste, an die EIC zu entrichtende Steuersätze auf der Grundlage von Landbesitz festgelegt. Verantwortlich für die Eintreibung dieser Steuern wurden die *Zamindar*, die zu Landbesitzern gemacht wurden. Dies war zugleich Fluch und Segen für die *Zamindar*. Einerseits konnten sie ihre Machtbasis vergrößern und den Grundstein für Reichtum legen. Waren sie andererseits nicht in der Lage, die für diesen Landbesitz anfallenden Steuern zu bezahlen, verloren sie das Land wieder. In der Folge kam es zu großen Umschichtungsprozessen innerhalb der ländlichen Bevölkerung. Anstelle von Steuern hatten die Bauern nun an die *Zamindar* eine Pacht zu zahlen. Als der für Landwirtschaft zur Verfügung stehende Boden durch gestiegenes Bevölkerungswachstum im Laufe des 19. Jahrhunderts knapper wurde, stieg der Pachtzins immer mehr an, so dass die britische Kolonialregierung 1859 ein Gesetz erließ, worin den Bauern ein dauerhafter Pacht-

---

<sup>398</sup> Vgl. z.B. Sarkar, *Modern India* (1989), S. 433. Er stützt diese Vermutung auf die Vorannahme, dass in dieser Region schon immer eine Tradition bäuerlichen Protestes vorgeherrscht habe und auf die Tatsache, dass der finanzielle Verlust und die Beschädigung von Eigentum mehr Raum eingenommen hätten als das gezielte Töten. Dabei übersieht er jedoch, dass die attackierten Hindus keineswegs nur aus Mitgliedern der oberen Kasten stammten, sondern alle Bevölkerungsgruppen betrafen.

<sup>399</sup> Vgl. die Einführung bei: Barik, Radhakanta: *Land and caste politics in Bihar*. Delhi 2006, S. 1-27.

<sup>400</sup> Von hier bis zum Ende dieses Absatzes vgl. Mann, *Geschichte Indiens* (2005), S. 150-156.

zins zugesichert wurde, sofern sie seit mindestens 12 Jahren dasselbe Feld bestellten.<sup>401</sup> Trotz dieser Reform gab es immer wieder große Bauernaufstände, so dass 1885 der Bengal Tenancy Act verabschiedet wurde. Nun konnte der Bauer das vom *Zamindar* gepachtete Land nach Ablauf von 12 Jahren auch in seinen Besitz nehmen. Dieses Gesetz begünstigte die mittelständischen Bauern, deren Position die britische Kolonialregierung stärken wollte, um die Macht der *Zamindar* einzudämmen. Die armen und landlosen Bauern gingen bei dieser Regelung leer aus.

Die Situation der Mehrheit der bengalischen Bauern hatte sich somit seit dem 19. Jahrhundert permanent verschlechtert. Hier setzt der Historiker Partha Chatterjee an, der eine marxistisch-strukturalistische Sichtweise vertritt.<sup>402</sup> Sein Hauptargument lautet, dass sich wegen der aktiven Unterstützung der bengalischen Landbesitzer durch die Briten in Verbindung mit Veränderungen auf der makro-ökonomischen Ebene die Situation der armen Bauern ab Mitte der 1930er Jahre massiv verschlechtert habe.<sup>403</sup> In Fortschreibung marxistischer Klassenkampf-Logik erklärt sich Chatterjee den Aufstieg radikaler muslimische Kräfte durch die Tatsache, dass die Mehrheit der reichen Land besitzenden Klasse Hindus war.<sup>404</sup> Die ökonomische Basis des Konflikts sei anschließend auf die kulturelle Ebene des Kampfes zwischen Religionsgemeinschaften übertragen worden.<sup>405</sup> Die Tatsache, dass muslimische Großgrundbesitzer und andere reiche Muslime nicht *communal riots* ausgesetzt waren, wie Chatterjee selbst einräumen muss, wird von ihm ein wenig vage damit abgetan, dass diese Schicht reicher Muslime trotz der materiellen Unterschiede als Teil der muslimischen bäuerlichen Welt akzeptiert worden sei.<sup>406</sup> Suranjan Das, ein indischer Historiker, erklärt das Phänomen differenzierter. Seiner Ansicht nach veränderte sich die Natur der Aufstände in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Phase von 1905 bis Ende der 1930er Jahre sei durch eine „coexistence of 'community' and 'class' antagonisms“<sup>407</sup> geprägt gewesen. In dieser Phase sei Gewalt gegen Hindus zwar schon durch den Islam legitimiert worden, aber noch

---

<sup>401</sup> Über die Dauer dieser Frist gibt es in der Literatur unterschiedliche Angaben. Michael Mann spricht von 20 Jahren, Gossman hingegen von 12 Jahren, vgl.: Mann, Geschichte Indiens (2005), S. 151, und Gossman, Riots and victims (1999), S. 29 f.

<sup>402</sup> Chatterjee, Partha: Bengal, 1920-1947. The Land Question. Calcutta 1984 (= CSSSC monograph 4).

<sup>403</sup> Vgl. Chatterjee, Land Question Bengal (1984), S. 14.

<sup>404</sup> Vgl. Chatterjee, Land Question Bengal (1984), S. 126.

<sup>405</sup> Vgl. Chatterjee, Land Question Bengal (1984), S. 129.

<sup>406</sup> Vgl. Chatterjee, Land Question Bengal (1984), S. 127.

<sup>407</sup> Das, Communal riots Bengal (1991), S. 208.

keine politischen Forderungen damit verbunden gewesen.<sup>408</sup> Dies habe sich in der zweiten Phase bis zum Beginn der 1940er Jahre geändert, in der die Gewalt sich immer weniger gegen den Reichtum einiger Hindus als gegen Hindus als Gruppe insgesamt gerichtet und sich damit von ökonomisch motivierter Gewalt immer häufiger losgelöst habe. Auch sei Gewalt nicht mehr nur in Form von Zerstörungen und Plünderungen aufgetreten, sondern es seien Hindus selbst attackiert und ermordet worden.<sup>409</sup> Zugleich hätten muslimische Organisationen begonnen, die Pakistan-Idee zu propagieren und damit Gewalt gegen Hindus politisch legitimiert. So habe sich für die einfachen Muslime der Ruf nach Befreiung von wirtschaftlicher Unterdrückung mit der Etablierung eines reinen, von Hindus befreiten islamischen Staates verbunden.<sup>410</sup> Suranjan Das geht soweit zu behaupten, dass die politische Elite Bengalens es in den entscheidenden Jahren 1946/47 verstanden habe, die Forderungen nach gesellschaftlichen Veränderungen auf die Forderung nach politischer Unabhängigkeit der Muslime umzuleiten.<sup>411</sup>

#### **6.2.4 Flucht und Vertreibung: Bihar**

Die britische Provinz Bihar war zunächst Teil Bengalens und wurde erst bei der Teilung Bengalens 1905 eine eigenständige Provinz, was auch nach der Aufhebung der Teilung so blieb. Nach dem 1931 erhobenen *Census* von Bihar waren 83,2% der Bevölkerung Hindus.<sup>412</sup>

In Bihar ist ein komplexes Nebeneinander von Bauernprotesten und *communal riots* zu beobachten.<sup>413</sup> Im Sommer 1946 gingen muslimische und hinduistische Bauern häufig gemeinsam gegen hinduistische *Zamindars* vor. In die Kämpfe waren auch Sozialisten und die Radical Democratic Party involviert.<sup>414</sup> Dabei ging es hauptsächlich um die Rückgabe von *Bakasht*-Land.<sup>415</sup> Wenige Monate später, zwischen Oktober und Dezember 1946, kamen jedoch noch *communal riots* großen Ausmaßes hinzu. Etwa 400.000 Muslime waren in Bihar

---

<sup>408</sup> Vgl. Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 210.

<sup>409</sup> Vgl. Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 208 f.

<sup>410</sup> Vgl. Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 210 f.

<sup>411</sup> Vgl. Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 213.

<sup>412</sup> Zahlen nach Damodaran, *Broken Promises* (1992), S. 41 f.

<sup>413</sup> Vgl. Damodaran, *Broken Promises* (1992), S. 14.

<sup>414</sup> Vgl. Damodaran, *Broken Promises* (1992), S. 337 f.

betroffen, und bis Dezember 1946 flohen 50.000 Muslime nach Bengalen.<sup>416</sup> Es gab jedoch auch zu diesem Zeitpunkt noch vereinzelte Berichte von gemeinsamen Plünderungen von Hindus und Muslimen gegen *Zamindars*.<sup>417</sup> Die einzige plausible Erklärung für die Gleichzeitigkeit dieser Ereignisse liegt darin, dass sich beides in verschiedenen Kontexten abgespielt haben muss, einmal in einem wirtschaftlichen und einmal in einem ideologischen Kontext. Damodaran prägte hierfür den Begriff der „competing identities of a communal or class nature“.<sup>418</sup> Diese verschiedenen Identitäten können seiner Ansicht nach nebeneinander existieren. Er vertritt die These, dass sich während des Prozesses der Neukonstruierung von sozialen Gemeinschaften (in diesem Falle während der Entkolonialisierung) der agrarische Aufstand der unteren Klassen und die *communal riots* als Vorder- und Rückseite ein- und derselben Medaille erwiesen haben. Da die agrarische Unterschicht in Bihar sich weder durch den INC noch durch andere politische Organe ausreichend repräsentiert gefühlt habe, habe sie den Versuch unternommen, Veränderungen auf gewaltsame Weise zu erzwingen. Diese wirtschaftlich motivierten Aufstände gegen bestimmte gesellschaftliche Klassen hätten sich dann mit den Bestrebungen der Eliten verbunden, die neu entstehende Nation als muslimische oder hinduistische Einheit zu definieren. Dabei seien religiöse Symbole, die den unteren Kasten vertraut gewesen wären, von der Elite aufgegriffen und zu ihren Zwecken instrumentalisiert worden, wie z.B. in der Kuhschutzbewegung.<sup>419</sup> Nur so hätten die gemeinsamen Aufstände gegen *Zamindar* 1946 in *communal riots* umschlagen können. Diese Theorie der Überlagerung verschiedener Motive besitzt einige Überzeugungskraft, hat aber den Nachteil, dass der Autor mit zwei verschiedenen Wertordnungen operiert, die er nicht scharf genug voneinander trennt: Auf der einen Seite steht der mit dem Okzident verbundene

---

<sup>415</sup> Vereinfacht gesprochen ging es bei dem Konflikt um *Bakasht* um gemeinschaftlich genutztes Land, das den Dorfgemeinschaften und nicht den lokalen *Zamindars* zustand, von diesen aber oft widerrechtlich angeeignet worden war. Vgl. Damodaran, Vinita: Bihar in the 1940's. Communities, Riots and the State. In: Low, D.A. und Brasted, Howard (Hgg.): Northern India and Independence. London, New Delhi u.a. 1998 (= Studies on Contemporary South Asia 2), S. 175-197, hier: S. 187.

<sup>416</sup> Damodaran, Broken Promises (1992), S. 338 f.

<sup>417</sup> Vgl. Damodaran, Broken Promises (1992), S. 339.

<sup>418</sup> Damodaran, Bihar in the 1940s (1998), S. 193.

<sup>419</sup> Vgl. Damodaran, Bihar in the 1940s (1998), S. 190-193.



Klassenbegriff und auf der anderen Seite das indische Kastensystem (vgl. dazu auch Kap. 4.4.2).<sup>420</sup>

Nachdem die lokale Presse in Bihar in ihrer Berichterstattung die Vorfälle in Noakhali hochgespielt hatte, indem sie die Opferzahlen erheblich übertrieben hatte, rief die durch den INC geführte Provinzregierung am 28. Oktober einen „Noakhali day“ aus. Daraufhin begannen Angriffe gegen Muslime im Distrikt Patna. Am 31. Oktober wurden in der Bahnstation von Teragna etwa 40 Muslime umgebracht. Bis zum 2. November war ganz Bihar von blutigen *communal riots* erfasst worden. Die geschätzte Zahl der Gesamtopfer beläuft sich auf 7.000 bis 8.000 Tote.<sup>421</sup> Das Militär musste schließlich eingreifen, um die Gewalt zu stoppen. Viele Berichte über die Vorfälle stammen deshalb von britischen Militärangehörigen.<sup>422</sup> Aber auch anlässlich des Besuches von Gandhi in den betroffenen Gebieten im Dezember 1946 wurden auf seinen Wunsch hin von den örtlichen Behörden Berichte zur Lage der Muslime in den betroffenen Dörfern erstellt. So registrierte der District Magistrate im Dorf Andhari, dass die Gesamtbevölkerung von Andhari sich vor dem 2. November, an dem dort die Gewalt ausgebrochen war, auf 462 Hindus und 168 Muslime belief, während danach kein einziger Muslim mehr im Dorf lebte, da er entweder geflohen oder umgebracht worden war. Die Täter stammten in diesem Fall überwiegend aus Mitgliedern unterer Kasten.<sup>423</sup> Ähnliches wurde aus dem Dorf Kanchanpur berichtet: Dort gab es vor den *communal killings* etwa 309 Muslime, danach keinen einzigen mehr. In diesem Dorf war es bereits 20 Jahre zuvor zu Gewalt wegen Schlachtung von Kühen gekommen, bei dem das Militär eingegriffen und vier Hindus getötet hatte. Zudem waren dort in unmittelbarer Zeit zuvor die *Hindu Mahasabha* und die *Muslim League* sehr aktiv gewesen.<sup>424</sup> Eine ganz andere gesellschaftliche Schicht war in einem Dorf der Region Chahnawada involviert: Dort attackierten „upper-caste middle peasants“ Muslime, die mehrheitlich „service holders or petty businessmen“ waren.<sup>425</sup> Im

---

<sup>420</sup> Suranjan Das bemerkt dazu kritisch, dass der üblichen Drei-Klassen-Einteilung in Indien keinerlei historische Evidenz nachzuweisen sei. Vgl. Das, *Communal riots Bengal* (1991), S. 67 f. Allerdings ist auch er auf einer höheren Abstraktionsebene gezwungen, auf den Begriff „class conflict“ zurückzugreifen.

<sup>421</sup> Damodaran, *Broken Promises* (1992), S. 339.

<sup>422</sup> Vgl. Damodaran, *Broken Promises* (1992), S. 339-341. Es handelt sich Zum Einen um britische Militärberichte, die im „Bihar States Archive“ gelagert werden, und zum Anderen um die 1950 veröffentlichten Memoiren des ehemaligen Militärs F. Tucker: Tucker, *While Memory serves* (1950).

<sup>423</sup> Vgl. Damodaran, *Broken Promises* (1992), S. 343.

<sup>424</sup> Damodaran, *Broken Promises* (1992), S. 343.

<sup>425</sup> Damodaran, *Broken Promises* (1992), S. 344.

Dorf Talpura hingegen waren sowohl Täter als auch Opfer arme Bauern der unteren Kasten bzw. Schichten.<sup>426</sup> In einigen Regionen Bihars gab es Indizien für das Mitwirken hinduistischer Eliten. So wurde z.B. im Distrikt Shafipur ein Hindu festgenommen, der durch seinen *Zamindar* mit einer Waffe ausgestattet worden war.<sup>427</sup> Ein nahe liegendes Motiv für solche Aktionen wäre die Ablenkung des religionsübergreifenden Protests gegen die *Zamindar* auf die Ebene von *communal riots*. Zur eindeutigen Klärung dieser Vermutung besteht jedoch weiterer Forschungsbedarf. Gesichert ist aber das aktive Mitwirken von Polizeiangehörigen der unteren Ränge, die dafür nie zur Rechenschaft gezogen wurden.<sup>428</sup>

Aus diesen Berichten lassen sich zwei Schlussfolgerungen ziehen: Erstens handelt es sich bei den *communal riots* in Bihar um den Tatbestand der ethnischen Säuberung. Zweitens erfasste die Gewalt sowohl von der Täter- als auch von der Opferseite breite Schichten der Bevölkerung und war mitnichten auf bestimmte Kasten beschränkt - ein klarer Hinweis darauf, dass *communalism* kastenübergreifend funktioniert und sich nicht auf wirtschaftliche Motive reduzieren lässt.

### 6.2.5 Flucht und Vertreibung: United Provinces

Am 6. und 7. November 1946 brachten hinduistische Pilger in der Stadt Garhmukteshwar im Distrikt Meerut der United Provinces (heute im Bundesstaat Uttara Pradesh) etwa 1.000 Muslime um.<sup>429</sup> Diese Zahl bezieht sich auf die Angaben von Sir Francis Tuker, der 1950 einen Erlebnisbericht über die Ereignisse in Indien veröffentlichte. Er spricht von mindestens 1.000 bis 2.000 Toten. Die Berichte von Tuker werden von der pakistanischen Geschichtsschreibung bis heute als Hauptquelle für die Ereignisse in den United Provinces herangezogen.<sup>430</sup> Die im offiziellen Bericht der Provinzregierung von November 1946 genannte Zahl hingegen beläuft sich auf 394 Menschen.<sup>431</sup> In den Berichten sowohl von britischen Beobachtern als auch von Mitgliedern des INC und der *League* wurden

---

<sup>426</sup> Vgl. Damodaran, *Broken Promises* (1992), S. 345.

<sup>427</sup> Damodaran, *Broken Promises* (1992), S. 345.

<sup>428</sup> Damodaran, *Broken Promises* (1992), S. 368 f.

<sup>429</sup> Sarkar, *Modern India* (1989), S. 434.

<sup>430</sup> Vgl. Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 100 f. und 114 f.

<sup>431</sup> Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 94 f.

übereinstimmend die Untätigkeit der lokalen Behörden und die gute Organisation der gewalttätigen Angriffe hervorgehoben.<sup>432</sup>

Gyanendra Pandey betont in seiner Monographie „Remembering Partition“ die Art und Weise, wie geschichtliche Ereignisse benutzt werden, um das jeweils gewünschte nationale Selbstbild zu konstruieren. Aus der unterschiedlichen Betonung der Ereignisse setzt sich ein facettenreiches Bild zusammen, das sinnbildlich für die Historiographie des Subkontinents bezüglich der Unabhängigkeit und Teilung 1947 stehen kann: So sahen Vertreter des INC die Gewalttaten entweder als Versuch extremistischer Hindus an (besonders der RSS), die Politik des *Congress* in Misskredit zu bringen<sup>433</sup>, oder sie vertraten die Ansicht, Gewalt sei nur als Gegenreaktion zu vorausgehenden Gewalttaten zu sehen.<sup>434</sup> Die *Muslim League* hingegen betonte besonders die Gewalt gegen muslimische Frauen und deren heroische Gegenwehr bei gewaltsamen Konversionsversuchen. Zudem hob sie hervor, dass die lokale Hindu-Bevölkerung die extremistischen Gruppen nicht nur gewähren ließ, sondern sich auch an den Gewalttaten aktiv beteiligte.<sup>435</sup> Außerdem wurde berichtet, dass Mitglieder der RSS im Voraus Läden von Muslimen markiert hätten, um diese dann in der Dämmerung niederzubrennen.<sup>436</sup> Garhmuktheshwar wurde so für die *Muslim League* und ihre Anhänger zur sinnbildlichen Mahnung, was ihnen in Zukunft drohen könnte, sollte Indien unter die Ägide des INC die Unabhängigkeit erlangen, und zum schlagenden Beweis für die Richtigkeit ihrer Zwei-Nationen-Theorie.<sup>437</sup> Die britische Sicht der Ereignisse, wie sie vor allem von Sir Francis Tuker überliefert wurde, sah die Gewalttätigkeiten vor allem in folgendem Licht: „such violence was also [...] the inevitable product of age-old animosities and of deep-seated savagery: it was a boiling over, the periodic expression of peoples unable to help their own barbarity.“<sup>438</sup> Was die Passivität der lokalen Behörden betraf, sah Tuker die indischen Verwaltungsbeamten in der Verantwortung und keineswegs die ihnen höher gestellten britischen Beamten.<sup>439</sup> Dies bestärkte das britische Nationalgefühl, dass mit dem Ende der

---

<sup>432</sup> Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 98.

<sup>433</sup> Vgl. Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 101.

<sup>434</sup> Vgl. Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 102.

<sup>435</sup> Vgl. Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 105 f.

<sup>436</sup> Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 105.

<sup>437</sup> Vgl. Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 115.

<sup>438</sup> Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 108.

<sup>439</sup> Vgl. Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 109.

britischen Kolonialherrschaft unzweifelhaft erneut das Zeitalter der Barbarei über Indien hereinbrechen würde.

Die durch den *secularism* geprägte nationale Geschichtswissenschaft qualifizierte die Gewalttätigkeiten als jeweils lokal begrenzt ab, die durch den übergeordneten nationalen Verlauf des indischen Unabhängigkeitskampfes notwendigerweise überwunden werden mussten.<sup>440</sup> Gewalttaten wie in Garhmuktheshwar wurden deshalb überwiegend wie folgt interpretiert: „Violence was the product of a thirst for revenge, of conspiracies and instigation by extremist groups; and an innocent people was overcome with (legitimate) anger or simply misled. The essential humanity of the `host` nation is stressed, through examples where the minority was protected, [...], and `secularist` principles were upheld.“<sup>441</sup> Pandey führt u.a. als Beispiel für diese Art von Geschichtsinterpretation den Bericht des Juristen Khosla „Stern Reckoning“ an.<sup>442</sup> Dessen Bericht gilt bis heute als eine der wichtigsten Grundlagen, um die Opferzahlen der Vertreibungen zu ermitteln (vgl. S. 117).

## **6.2.6 Flucht und Vertreibung in Fürstenstaaten: das Beispiel Rajputana**

Die Region Rajputana setzte sich aus einer Gruppe von Fürstenstaaten zusammen. Genau in dieser Eigenschaft wird Rajputana für den Südasien-Historiker Ian Copland interessant, da die Region seiner Ansicht nach ein ideales Untersuchungsfeld für die Überprüfung von Theorien bietet, die das Aufkommen des *communalism* mit dem Einwirken der britischen Kolonialherrschaft in Zusammenhang sehen.<sup>443</sup> Copland weist nach, dass es im gesamten Zeitraum zwischen 1920 und 1940 in allen britischen Provinzen 258 Vorfälle von *communal riots* gab, bei denen 1.962 Menschen getötet und 16.549 verletzt wurden, während es im gleichen Zeitraum in den Fürstenstaaten 45 Vorfällen mit insgesamt 129 Toten und 910 Verletzten gab.<sup>444</sup> Dieses Ergebnis muss jedoch durch zwei Faktoren eingeschränkt werden: Zum Einen verkleinerte sich die Kluft zwischen Fürstenstaaten und britischen Provinzen ab 1929 in ganz erheblichem Maße, bis sich schließlich die Vorfälle in Fürstenstaaten wie in den Provinzen

---

<sup>440</sup> Vgl. Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 120.

<sup>441</sup> Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 115.

<sup>442</sup> Vgl. Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 116 f.

<sup>443</sup> Vgl. Copland, Ian: *The Further Shores of Partition. Ethnic Cleansing in Rajasthan*. In: *Past and Present* 160 (1998), S. 203-239, hier: S. 210.

<sup>444</sup> Copland, *Ethnic Cleansing Rajasthan* (1998), Tabelle 6, S. 213. Diese Tabelle erstellte Copland aufgrund des nicht zugänglichen staatlichen Aktenmaterials selbst, indem er Zahlen der „London Times“ sowie aus dem „Report of the Indian Statutory Commission“ zusammen trug.

1947 gleichmäßig verteilten. Zum Zweiten traten die *communal riots* in den Fürstenstaaten gebündelt vor allem in wenigen Städten auf: Gulbarga und Hyderabad (in Hyderabad), Bangalore (in Mysore), Baroda, Jajpur, Ajmer und Indore (in Rajputana) und Srinagar (in Kaschmir).<sup>445</sup>

Die bis 1929 ungleich verteilten Vorfälle von *communal riots* in den britischen Provinzen und in den Fürstenstaaten sprechen dafür, dass in den Fürstenstaaten die durch die Kolonisation angestoßenen Prozesse bis zu diesem Zeitpunkt nicht in derselben Intensität gewirkt haben. Stichhaltige Erklärungen, warum dies so war und auf welchen Gebieten sich dies auswirkte, bleibt Copland jedoch schuldig. Er argumentiert zwar, dass die Tradition des Synkretismus in den Fürstenstaaten noch funktioniert habe, was sich auch darin geäußert habe, dass viele hinduistische Fürstenstaaten unter ihren obersten Staatsdienern keineswegs nur Hindus zählten. Diese These müsste aber durch mehr empirisches Material unterfüttert werden, wie Copland selbst einräumen muss.<sup>446</sup> An anderer Stelle führt Copland an, dass der nachbarschaftliche Zusammenhalt und der face-to-face-contact in den Fürstenstaaten den *communalism* weitgehend verhindert hätten.<sup>447</sup> Hier scheint mir Copland jedoch der romantisierenden Theorie des sich selbstversorgenden indischen Dorfes anzuhängen. Diese Theorie wurde sowohl von Orientalisten, die damit die (vermeintlich ursprüngliche) hinduistische Lebensweise bewahren wollten, als auch von indischen Nationalisten vertreten. Die Erfahrung von Flucht und Vertreibung überall auf dieser Welt zeigt jedoch, dass es naiv ist zu glauben, ein face-to-face-Kontakt könne zwischenmenschliche Gewalt verhindern.

In Rajputana traten *communal riots* in den Jahren 1947 nur in den Fürstenstaaten Alwar und Bharatpur auf.<sup>448</sup> In Alwar und Bharatpur gab es Pogrome in muslimischen Dörfern, bei denen Moscheen niedergebrannt, Muslime vertrieben oder zur Konversion gezwungen wurden.<sup>449</sup> Schätzungen über die Zahl der Opfer gehen von etwa 30.000 getöteten Muslimen und 20.000 Zwangskonversionen aus. Gesichert ist die Zahl von 100.000 Flüchtlingen, die bis August 1947 in die Stadt Gurgaon im Punjab (im heutigen Indien) flüchteten. Im Jahr 1948 vereinbarten die indische und pakistanische Regierung, dass das Land der geflüchteten

---

<sup>445</sup> Vgl. Copland, *Ethnic Cleansing Rajasthan* (1998), S. 213 f.

<sup>446</sup> Copland, *Ethnic Cleansing Rajasthan* (1998), S. 211 f.

<sup>447</sup> Copland, *Princely North India* (2005), S. 36.

<sup>448</sup> Copland, *Ethnic Cleansing Rajasthan* (1998), S. 214 f.

<sup>449</sup> Copland, *Ethnic Cleansing Rajasthan* (1998), S. 215 f.

Muslime an Hindu- und Sikh-Flüchtlinge aus dem Westen des Punjabs überschrieben werden sollte. Der *Census of India* aus dem Jahr 1951 taxierte den Anteil der muslimischen Bevölkerung in Alwar und Bharatpur zusammen auf etwa 6%. Zehn Jahre zuvor machten die Muslime in Alwar noch 27% und in Bharatpur 19% der Gesamtbevölkerung aus.<sup>450</sup> Aufgrund dieses enormen Schwundes spricht Copland vom Tatbestand der ethnischen Säuberung.<sup>451</sup> Und obwohl eindeutige Beweise fehlen<sup>452</sup>, rechtfertigt die zielgerichtete Art und Weise des Vorgehens in Alwar und Bharatpur diese Zuschreibung. Denn viele Anzeichen sprechen dafür, dass die Attacken durch die militärischen Truppen von Alwar und Bharatpur stillschweigend geduldet oder sogar unterstützt wurden. So wurde N.B. Khare, ein politischer Berater des Maharajas von Bharatpur, später von der indischen Regierung unter Anklage gestellt, seinen Soldaten persönlich den Befehl gegeben zu haben, die Muslime auszulöschen, musste aber mangels Beweisen freigesprochen werden.<sup>453</sup>

### **6.2.7 Massenflucht und -vertreibung: Punjab**

Der Punjab umfasste vor der Unabhängigkeit 28 britische Distrikte und neun Fürstenstaaten.<sup>454</sup> Nach dem *Census* von 1941 gab es 34,3 Millionen Einwohner im gesamten Punjab (inkl. Fürstenstaaten). Davon waren 53,2% Muslime, 29,1% Hindus, 14,9% Sikhs und 1,9% Christen. Im Westen des Punjabs waren Muslime in der deutlichen Mehrheit, während im Osten des Punjabs hauptsächlich Hindus und Sikhs lebten. Die Sikh-Bevölkerung konzentrierte sich auf die Distrikte Lahore und Jullandhar, konnte aber nirgends die Mehrheitsbevölkerung stellen.<sup>455</sup>

Die politische Führungselite im Punjab stand bis in den Zweiten Weltkrieg hinein loyal zur britischen Krone. Im britischen Teil des Punjabs stellt die *Unionist Party* in einer Koalition die Regierung. Dieser Partei gehörten muslimische und hinduistische Landbesitzer an.

---

<sup>450</sup> Copland, *Ethnic Cleansing Rajasthan* (1998), S. 215 f.

<sup>451</sup> Vgl. Copland, *Ethnic Cleansing Rajasthan* (1998), S. 216.

<sup>452</sup> Vgl. Copland, *Ethnic Cleansing Rajasthan* (1998), S. 231.

<sup>453</sup> Copland, *Ethnic Cleansing Rajasthan* (1998), S. 233.

<sup>454</sup> Es handelt sich bei den Fürstenstaaten um Bahawalpur, Patiala, Faridkot, Nabha, Kapurthala, Jind, Punjab Hill States, Chamba und Tehri Garhwal. Vgl. die Karte bei: Jeffrey, Robin: *The Punjab Boundary Force and the Problem of Order*, August 1947. In: *Modern Asian Studies* 8 (1974), S. 491-520, hier: S. 499.

<sup>455</sup> Angaben bei Ahmed, Ishtiaq: *Punjabi Identities: Before and after the 1947 Partition of the Punjab*. In: *Sustainable Development Policy Institute* (Hg.): *Troubled times - sustainable development and governance in the age of extremes*. Islamabad 2006, S. 374-390. URL: [http://www.statsvet.su.se/publikationer/publikationer\\_2006\\_r.htm](http://www.statsvet.su.se/publikationer/publikationer_2006_r.htm). [Aufruf: 03.01.2008], hier: S. 375.

Nachdem die *Muslim League* die Lahore Resolution verabschiedet hatte, startete sie im Punjab großangelegte Werbekampagnen für die Sache Pakistans und forderte die Muslime dazu auf, für die *League* zu stimmen.<sup>456</sup> Diese Politik trug langsam Früchte, so dass die *League* 1946 zur stärksten Einzelpartei im Parlament des Punjab geworden war. Die Verhandlungen zwischen Vertretern von Hindus, Sikhs und Muslimen für eine gemeinsame Regierungsbildung scheiterten jedoch, weshalb die *League* in der dritten Januarwoche 1947 eine Kampagne des zivilen Ungehorsams begann. Die Regierung der *Unionist Coalition*, die dem Druck nicht mehr standzuhalten vermochte, trat daraufhin am 2. März 1947 zurück. Die Führer der Sikhs, die zuvor mit den Muslimen paktiert hatten, wechselten nun die Seiten, da die *League* ihnen in einer künftigen Regierung keine Mitspracherechte geben wollte. Am 3. März demonstrierten Sikhs vor dem Parlamentsgebäude in Lahore. Der Anführer der *Akali Dal*, Tara Singh, hielt eine aggressive Rede.<sup>457</sup> Es folgten Gewaltausbrüche in und um Amritsar gegen Muslime und in Rawalpindi gegen Sikhs und Hindus, wobei in der Region Rawalpindi etwa 2.000 Menschen umkamen und 40.000 flohen. Wie spätere Untersuchungen der Ereignisse ergaben, hatten Mitglieder der *Muslim National Guard* und ehemalige Armeeangehörige hierbei eine aktive Rolle gespielt.<sup>458</sup> Im April und Mai gab es Bombenattentate durch die RSS in Lahore, Gujranwala, Amritsar, Ludhiana und anderen Städten. Muslimische Extremisten begingen Brandstiftungen und begannen, Züge mit Hindu- und Sikh-Passagieren anzugreifen. Der gemeinsame Aufruf von Gandhi und Jinnah vom 15. April 1947, die Gewalt zu stoppen, zeigte keine Wirkung.<sup>459</sup>

Aber erst nach der Verkündung der Grenzlinien zwischen Pakistan und Indien im August 1947 entlud sich die Gewalt in massiver Form in allen Teilen des Punjab. Die Sikh-Führer waren entschlossen, eine Spaltung ihrer Gemeinschaft zu verhindern, die sich auf dem gesamten Punjab verteilte. In den Verhandlungen vor der Festlegung der Teilungslinie hatten sie immer wieder die Einheit der Sikh-Gemeinschaft, den Anspruch auf das Land ihrer Vorfahren und den Erhalt ihrer wichtigsten Heiligtümer betont.<sup>460</sup> Wirklich ernst genommen wurden sie

---

<sup>456</sup> Vgl. Ahmed, *Punjabi Identities* (2006), S. 382 f.

<sup>457</sup> Sie lautete: „O, Hindus and Sikhs! Your trial awaits you. Be ready for self-destruction like the Japs and the Nazis. Our motherland is calling for blood and we shall satiate the thirst of our mother with blood. [...] I have sounded the bugle: finish the Muslim League.” (Zitiert nach: Ahmed, *Punjabi Identities* (2006), S. 384).

<sup>458</sup> Ahmed, *Punjabi Identities* (2006), S. 385.

<sup>459</sup> Vgl. Ahmed, *Punjabi Identities* (2006), S. 385.

<sup>460</sup> Vgl. Brass, *Retributive Genocide* (2003), S. 81

angesichts der zahlenmäßigen Übermacht von Hindus und Muslimen nicht, was eine Karikatur aus einer der *Muslim League* nahestehenden Zeitung mehr als deutlich macht (Anhang IX). Auch wenn schriftliche Beweise fehlen, lässt die Art und Weise des Vorgehens die Schlussfolgerung zu, dass gezielte ethnische Säuberung betrieben wurde, um die Muslime aus dem Osten des Punjab zu vertreiben, um damit Platz für nachrückende Sikhs aus dem Westen zu schaffen.<sup>461</sup> Ebenso dachten Muslime im Westen und Hindus im Osten des Punjab.<sup>462</sup> Die Verhältnisse im Punjab entsprechen damit auch der von Holm Sundhaussen für Südosteuropa aufgestellten Theorie, dass die ethnischen Siedlungsverhältnisse den neuen Staatsgrenzen durch ethnische Säuberungen angepasst werden (vgl. Kap. 2.2.4, S. 22).

Im Punjab nahmen die Gewalttätigkeiten durch das durchführende professionelle ‚Personal‘ eine ganz neue Dimension an. Ein Großteil der British Indian Army stammte aus dem Punjab (vgl. Kap. 4.2.2). Viele dieser Armeeeingeborene waren im Laufe des Krieges desertiert, wurden nach der Verkündung der Unabhängigkeit nicht in die neu formierten Armeen Pakistans und Indiens aufgenommen oder hatten zur Indian National Army (im Folgenden: INA) gehört und waren nach dessen Auflösung in den Punjab zurückgekehrt.<sup>463</sup> Viele dieser Männer fanden Aufnahme in paramilitärischen Organisationen wie der RSS, der *Muslim National Guard*, der Akali Fauj<sup>464</sup> (eine paramilitärische Sikh-Organisation) oder in anderen militanten Gruppierungen.<sup>465</sup> Die starke Professionalisierung dieser militanten Gruppen durch den Zufluss qualifizierter Soldaten wirkte sich nicht nur beim methodischen Vorgehen der Morde und Vertreibungen aus, sondern auch in der Ausrüstung mit gestohlenen Waffen. Bereits seit Mitte des Jahres 1942 wurden Desertionen unter Mitnahme von Waffen immer häufiger; ebenso stieg die Zahl der Anträge auf Waffenlizenzen unmittelbar nach März 1947

---

<sup>461</sup> Vgl. Brass, *Retributive Genocide* (2003), S. 77. Die Bereitschaft zur Gewalt wurde von den Sikhs auch im Nachhinein nicht geleugnet. In einem Interview von 1967 sagte der Akali-Anführer Master Tara Singh: „We took the decision to turn the Muslims out.“ (Brass, *Retributive Genocide* (2003), S. 77).

<sup>462</sup> Brass konstatiert als Fazit: „the deliberate use of violence was a principal mechanism in changing the terms of partition by forcing the displacement of peoples [...] namely, the concentration of all peoples defined in categorical terms as belonging to particular religious groups on opposite sides of the partition line.“ (Brass, *Retributive Genocide* (2003), S. 82.)

<sup>463</sup> Die Indian National Army (INA) wurde durch Subhas Chandra Bose 1943 im Exil in Singapur gegründet und verstand sich als Speerspitze des bewaffneten Kampfes um die Unabhängigkeit von Großbritannien. 1944/45 kämpfte die INA in Burma und Assam gegen die Japaner. Die INA, die Muslime wie Hindus in ihren Rängen zählte, hatte eine Kampfstärke von etwa 17.000 Mann, blieb jedoch erfolglos. Sehr viel wichtiger als das Militärische war letztendlich die symbolische Bedeutung der INA, die in ganz Indien als heroisches Symbol des Kampfes gegen die Briten verstanden wurde. Für einen Kurzüberblick zur INA vgl.: Mehra, *Dictionary Indian History* (1987), S. 56-59.

<sup>464</sup> Diese paramilitärische Organisation der Sikhs umfasste etwa 2.000 Mitglieder, Angaben bei Brass, Paul R.: *The partition of India and retributive genocide in the Punjab, 1946-47. Means, methods, and purposes.* In: *Journal of Genocide Research* 5:1 (2003), S. 71-101, S. 86.



dramatisch.<sup>466</sup> So fand die Punjab Boundary Force<sup>467</sup> Handgranaten, Gewehre, Schrotflinten, Revolver und Maschinengewehre. Wer keinen Zugang zu Waffen bekam, baute sich eigene. So kam es zur Kombination von selbstgebauten und modernen Waffen, die mit militärischer Expertise eingesetzt wurden. Die modernen Waffen machten das Morden effektiver und schneller, während die selbstgebauten Waffen das Brutale und Blutige unterstrichen.<sup>468</sup> Das Morden durch diese paramilitärischen Gruppierungen wurde arbeitsteilig durchgeführt, wobei sich vor allem die *Jathas* der Sikhs hervortaten.<sup>469</sup> Ein Teil dieser *Jathas* wurde durch zwei Sikhs der ehemaligen INA kontrolliert, Mohan Singh und Naranjan Singh Gill. Ziel der *Jathas* war die Tötung oder die vollständige Vertreibung der muslimischen Bevölkerung. Jede dieser *Jathas* hatte einen festen Kern von Trainern, die die anderen anwies und die Aufgaben verteilte. Diese Gruppen variierten in ihrer Größe nach der Aufgabenstellung und fanden Unterschlupf und Verpflegung in Sikh-Dörfern.<sup>470</sup> Auch einige Sikh-Fürstenstaaten im Punjab boten sichere Rückzugsorte und die Versorgung mit Waffen.<sup>471</sup> Bei Überfällen in den Dörfern wurden zunächst an einem Ende des Dorfes Bomben geworfen oder Gewehre eingesetzt, um die Menschen gezielt in die andere Richtung zu treiben. Dort erwarteten die Mörder mit Spießen und Schwertern ihre Opfer. Anschließend wurden die Dörfer geplündert und in Brand gesetzt. In den einzelnen Distrikten wurden die muslimischen Dörfer systematisch nacheinander attackiert.<sup>472</sup>

---

<sup>465</sup> Vgl. Ahmed, Punjabi Identities (2006), S. 383.

<sup>466</sup> Vgl. Aiyar, Swarna: 'August Anarchy': The Partition Massacres in Punjab, 1947. In: Low, D.A. und Brasted, Howard (Hgg.): Freedom, Trauma, Continuities. Northern India and Independence. New Delhi, London u.a. 1998, S. 15-38, hier: S. 27.

<sup>467</sup> Die Aufstellung einer Punjab Boundary Force unter britischem Oberbefehl wurde gleichzeitig mit der Auflösung der British Indian Army durch das Partition Council beschlossen und sollte die Ruhe und Ordnung im Punjab sicherstellen. Sie war jedoch nur vom 1. August bis 1. September im operativen Einsatz und stellte bis zum 23. August nur etwa 15.000 und nach einer Aufstockung ab dem 23. August etwa 23.000 Soldaten. Sie durfte nicht nach Kriegsrecht agieren und musste deshalb festgenommene Gewalttäter den lokalen Behörden übergeben, die diese oft gleich wieder frei ließen. Außerdem wurde sie nur in zwölf britischen Distrikten des Punjab eingesetzt. Es kam erschwerend hinzu, dass die Boundary Force zwar aus Mitgliedern der verschiedenen religiösen Gemeinschaften zusammengesetzt war, die Soldaten jedoch immer weniger bereit waren, ihre Waffen gegen Mitglieder der eigenen Gemeinschaft einzusetzen. Die Punjab Boundary Force konnte deshalb der Gewalt keinen Einhalt gebieten und gab bereits einen Monat nach ihrem Ersteinsatz auf. Sie wurde ersetzt durch Evakuierungseinheiten von pakistanischer und indischer Seite. Vgl. den Aufsatz von: Jeffrey, Punjab Boundary Force (1974).

<sup>468</sup> Vgl. Aiyar, August Anarchy (1998), S. 27.

<sup>469</sup> Vgl. Aiyar, August Anarchy (1998), S. 25. Zu der Rolle der *Jathas* vgl. auch: Brass, Retributive Genocide (2003), S. 86 f.

<sup>470</sup> Vgl. Aiyar, August Anarchy (1998), S. 26.

<sup>471</sup> Vgl. Brass, Retributive Genocide (2003), S. 78 und S. 81, und Copland, Ian: The Master and the Maharajas. The Sikh Princes and the East Punjab Massacres of 1947. In: Modern Asian Studies 36:3 (2002), S. 657-704.

<sup>472</sup> Vgl. Aiyar, August Anarchy (1998), S. 26.

Abgesehen von Überfällen auf Dörfer waren Flüchtlingszüge, die sowohl in den Westen als auch in den Osten des Punjab fuhren, ein Hauptangriffsziel. Die meisten Züge transportierten zwischen 3.000 bis 4.000 Menschen. Ab September konnten die Angreifer ihre Mordaktionen noch zielgerichteter durchführen, da ab diesem Zeitpunkt die Regierungen Indiens und Pakistans Spezialzüge zur Evakuierung der Flüchtlinge einsetzten.<sup>473</sup> Ein zielgerichtetes Vorgehen war jedoch nicht möglich ohne Komplizen in der öffentlichen Verwaltung und bei den Bahngesellschaften, denn die Überfallkommandos benötigten internes Wissen über Fahrpläne und die religiöse Zusammensetzung der Passagiere. Neben Überfällen in den Bahnstationen war die Sperrung von Bahnstrecken eine äußerst beliebte Methode. Der später eingesetzte militärische Begleitschutz blieb oft wirkungslos, da sich Mitglieder dieser Begleitkonvois selbst an den Gewalttaten beteiligten.<sup>474</sup>

Aber selbst wenn die Menschen die mörderischen Angriffe überlebten, starben sie oft an Hunger, Durst oder Krankheiten. Frauen waren bevorzugte Opfer von Gewalt. Sie wurden vergewaltigt, verstümmelt oder entführt. Sie standen nicht nur symbolisch für die Ehre ihres Volkes, sondern auch als reproduktive Kraft, die es zu zerstören galt. Frauen wurden deshalb bei Entführungen z.B. durch Tätowierungen für immer gekennzeichnet. Der Körper von Frauen fungierte somit als symbolisches Kriegsterritorium, das besiegt und gekennzeichnet wurde. Da es oberstes Ziel war, die Ehre der Frauen der eigenen Gemeinschaft zu schützen, wurden viele Frauen zum Selbstmord gezwungen oder von ihren Angehörigen ermordet, bevor die Banden in die Dörfer einfielen.<sup>475</sup>

Die Motive der Täter sind vielschichtig.<sup>476</sup> Es gab sowohl organisierte Raub-, Vergewaltigungs- und Mordzüge als auch ökonomisch motivierte Plünderungen durch Banden und Einzelpersonen. Aber alle wurden durch das allgemeine Klima des Laissez-faire der lokalen Behörden und durch die Propaganda der politischen Führer angestachelt: „Everywhere, there was an element of planning and organisation involved and a sense of immunity from the

---

<sup>473</sup> Vgl. Aiyar, August Anarchy (1998), S. 20.

<sup>474</sup> Vgl. Aiyar, August Anarchy (1998), S. 23.

<sup>475</sup> Vgl. Menon, Ritu und Bhasin, Kamla (Hgg.): Borders und boundaries. Women in India's partition. New Delhi 1998, S. 43 f.

<sup>476</sup> Vgl. Brass, Retributive Genocide (2003), S. 87.

governing provincial party - whether League or Congress.“<sup>477</sup> Von einer spontan ausbrechenden Massengewalt kann also nicht die Rede sein.

Ab Mitte Oktober stabilisierte sich die Lage im Punjab auf beiden Seiten der Grenzen, da es den Behörden mit Hilfe des Militärs gelang, die Situation unter Kontrolle zu bekommen.<sup>478</sup> Im Dezember 1947 erklärten die pakistanische wie die indische Seite das Ende der Flüchtlingsbewegungen.<sup>479</sup> Exakte Todes- und Flüchtlingszahlen, die im Zusammenhang mit der Teilung Indiens stehen, lassen sich nur schwer erfassen. Offizielle statistische Bevölkerungsdaten für ganz Indien wurden vor der Teilung zuletzt 1941 und nach der Teilung 1951 (jetzt ohne Pakistan) erstellt.<sup>480</sup> Die Wanderungsbewegungen und das allgemeine Bevölkerungswachstum in den zehn Jahren, die dazwischen lagen, lassen nur Schätzungen über die Opferzahlen des Jahres 1947 zu. Zur Zahl der Todesopfer im Punjab gibt es im Wesentlichen drei Referenzen, die auf verschiedenen Methoden zur Ermittlung der Opferzahlen beruhen: Penderel Moon stützt sich auf die ihm zugänglichen Berichte und auf seine eigenen Beobachtungen vor Ort, die er anschließend auf der Grundlage seiner langjährigen Erfahrung als britischer Beamter und gründlicher Kenner der indischen Gesellschaft auf den Punjab hochzurechnen versucht. Er schätzte die Zahl der Todesopfer im Punjab demnach auf höchstens 200.000.<sup>481</sup> Mehr Informationsmaterial stand dem Juristen G.P. Khosla zur Verfügung, der sich als Leiter der amtlichen Ermittlungskommission zur Untersuchung der Geschehnisse im Punjab auf reichhaltiges Aktenmaterial von Behörden stützen konnte. Er schätzte die Zahl der Todesopfer auf 400.000 bis 500.000 in ganz Punjab.<sup>482</sup> Ein Forschungsteam aus Illinois und aus dem Punjab wählte hingegen einen völlig neuen Zugang, indem sie nach einem komplizierten statistischen Auswahlverfahren Zeitzeugen interviewte

---

<sup>477</sup> Khan, *Great Partition* (2007), S. 62. Brass kommt zu dem gleichen Ergebnis, vgl.: Brass, *Retributive Genocide* (2003), S. 87.

<sup>478</sup> Vgl. Aiyar, *August Anarchy* (1998), S. 30.

<sup>479</sup> Vgl. Ahmed, *Punjabi Identities* (2006), S. 386.

<sup>480</sup> Corruccini, Halla (1990), S. 2. Zur Zuverlässigkeit des durch die Briten bis 1941 erstellten *Census of India* muss gesagt werden, dass die Erhebungsmethoden unzureichend waren, so dass die Statistiken vor der Teilung eine Fehlerquote von etwa 20 % aufwiesen, vgl.: Corruccini, Halla (1990), S. 3. Da die Zahlen des *Census of India* jedoch die einzigen sind, die vor der Unabhängigkeit erstellt wurden und da sie als Basis für die Grenzlinienziehung zwischen Indien und Pakistan dienten, kann trotz aller Vorbehalte auf deren Verwendung als Quelle nicht verzichtet werden.

<sup>481</sup> Moon, *Divide and Quit* (1961), S. 293.

<sup>482</sup> Khosla, G. D.: *Stern reckoning. A survey of the events leading up to and following the partition of India*. Delhi 1949. (Reprint 1989), S. 299. Seine Darstellung ist jedoch bis auf ein kleines Kapitel auf nicht-muslimische Opfer beschränkt, für die er die Zahl der Todesopfer auf 200.000 bis 250.000 ansetzt. Die Zahl der muslimischen Todesopfer setzt er auf dieselbe Höhe, ohne dies näher zu begründen.

und deren Aussagen in Beziehung zur Gesamtbevölkerung setzte. Sie kommen auf eine Zahl von etwa 400.000 Toten, wobei sie auch die Opfer von Epidemien in ihre Rechnung einbeziehen.<sup>483</sup> Gyanendra Pandey widmet sich der Frage nach den Opferzahlen ausführlich und bezeichnet sowohl die Diskussion um die Opferzahlen als auch die Gewalt gegen Frauen als die zwei zentralen Themen, um die es bei der Bewertung der Gewalttaten von 1947 immer wieder geht.<sup>484</sup> Er hält die Zahl von etwa 500.000 Todesopfern und 12 Millionen Flüchtlingen für wahrscheinlich<sup>485</sup>. Der pakistanische *Census* von 1951 zählte sieben Millionen Flüchtlinge in Pakistan, also etwa jeder zehnte Pakistani.<sup>486</sup>

### 6.3 Situation nach der Teilung

Es ist in der vorliegenden Arbeit kein Raum, um auf die zahlreichen politischen und gesellschaftlichen Schwierigkeiten bei der Teilung Indiens einzugehen. Deshalb werden hier nur die wichtigsten Probleme in aller Kürze dargestellt:

Laut Vereinbarung sollte der gesamte Verwaltungsapparat und die Armee (die 1947 etwa eine Million Soldaten umfasste<sup>487</sup>) im Verhältnis von 80 zu 20 auf Indien und Pakistan aufgeteilt werden. Für die Sicherheitslage war dies fatal, da die Auflösung der Armee genau zu dem Zeitpunkt stattfand, wo ihr Einsatz besonders erforderlich gewesen wäre. Für die Verwaltung bedeutete die Teilung die strikte Aufteilung des Inventars, was zu teilweise absurden Ausmaßen führte.<sup>488</sup> Den Beamten wurde freigestellt, in das Land ihrer Wahl zu übersiedeln. Die Entscheidung wurde von den Betroffenen keineswegs nur aus religiösen, sondern auch aus praktischen Gründen gefällt, so etwa, wenn sie sich bei einem Wechsel bessere Karrierechancen versprachen. Etwa 25.000 Beamte entschieden sich, nach Pakistan oder Indien übersiedeln. Sie wurden mit Sonderzügen ins jeweilige Zielgebiet gebracht.<sup>489</sup>

Ein besonderes Problem stellte die Teilung der Finanzen und der Infrastruktursysteme dar. Hier konnte nicht nach der Regelung 80 zu 20 vorgegangen werden. Beim Finanztransfer (Aktiva wie Einlagen bei der Nationalbank, Währungsreserven und Staatsanteile an Unter-

---

<sup>483</sup> Corruccini, Halla (1990), S. 37.

<sup>484</sup> Vgl. Pandey, *Remembering partition* (2001), S.68.

<sup>485</sup> Pandey, *Remembering partition* (2001), S. 90.

<sup>486</sup> Talbot, *Pakistan* (1998), S. 101.

<sup>487</sup> Jeffrey, *Punjab Boundary Force* (1974), S. 491.

<sup>488</sup> So wurden im Indian Health Department zu diesem Zweck Listen erstellt, die selbst Papierkörbe, Holztablets und Vorhänge umfassten, vgl.: Khan, *Great Partition* (2007), S. 119.

nehmen sowie Passiva wie Staatsschulden usw.) musste über die Frage entschieden werden, welchen Anteil der neue Staat Pakistan an den Gesamteinnahmen und -ausgaben von Britisch-Indien gehabt hatte.<sup>490</sup> Erst im Dezember 1947 einigte man sich auf einen Anteil von 17,5% an den Aktivposten des ungeteilten Indiens für Pakistan. Ein Großteil dieses Staatsvermögens wurde zunächst von Indien wegen des Kaschmirkonflikts zurückgehalten und erst nach dem Hungerstreik von Gandhi am 15. Januar 1948 ausgezahlt. Ähnliche Verzögerungen entstanden bei der Auslieferung von militärischer Ausrüstung.<sup>491</sup> Auch die Teilung von Infrastruktur wie Wasserversorgung, Telefonleitungen, Straßen und Elektrizitätsversorgung bereitete Schwierigkeiten, die bis weit in die 1960er Jahre hineinreichten.

Nachdem die Zahl der Flüchtlinge immer weiter anstieg, versuchten die Regierungen beider Länder, einen Massensexodus durch eindringliche Appelle zu verhindern.<sup>492</sup> Zusätzlich vereinbarten die pakistanische und indische Regierung am 28. Dezember 1949 in einem Abkommen die Rückführung entführter Frauen und Kinder.<sup>493</sup> Die im Abkommen vereinbarte Rückführung erfolgte nicht auf freiwilliger Basis, sondern war obligatorisch, wenn die betroffenen Personen überhaupt ihre Identität zu erkennen gaben, denn die betroffenen Frauen hatten häufig Angst, bei einer Rückkehr von ihren Familien verstoßen zu werden. Insgesamt wurden im Zeitraum von 1947 bis 1955 aus Indien 12.921 und aus Pakistan 9.032 Frauen und Kinder zurückgeführt.<sup>494</sup>

Die Flüchtlinge kamen zunächst in provisorischen Massenlagern unter, die teilweise bis zu einer Größe von mehreren Millionen anstiegen. Später wurden die Flüchtlinge in separaten Wohngebieten angesiedelt. In Pakistan wurden die Flüchtlinge *mohajir* genannt. Die Eingliederung der Flüchtlinge erwies sich sowohl in kultureller als auch in wirtschaftlicher Hinsicht als problematisch. Nichtsdestotrotz wird in der jeweiligen nationalen Geschichtsschreibung

---

<sup>489</sup> Vgl. Khan, *Great Partition* (2007), S. 119 f.

<sup>490</sup> Vgl. Jalal, Ayesha: *The state of martial rule. The origins of Pakistan's political economy of defence*. Cambridge und New York 1990 (= *Cambridge South Asian studies* 46), S. 32-37.

<sup>491</sup> Talbot, *Pakistan* (1998), S. 98 f.

<sup>492</sup> So startete der pakistanische Ernährungsminister im Oktober 1947 eine Kampagne, in der er an seine Landsleute appellierte, die Angriffe auf Nicht-Muslime zu stoppen, um die Sicherheit des neuen Staates nicht zu gefährden. Vgl. Tanwar, Raghuvendra: *Reporting the partition of Punjab, 1947. Press, public, and other opinions*. New Delhi 2006, S.439-442.

<sup>493</sup> Es handelt sich um den „Abducted Persons (Recovery and Restoration) Act“ von 1959, abgedruckt bei: Menon, *Borders boundaries* (1998), S. 261-263.

<sup>494</sup> Zahlen bei: Menon, *Borders boundaries* (1998), S. 264-267.

beider Länder betont, wie gut die Eingliederung der Flüchtlinge innerhalb kürzester Zeit gelungen sei - ein Phänomen, das aus der deutschen bundesrepublikanischen Geschichte bekannt sein dürfte. Zu jedem dieser angesprochenen Aspekte gibt es mittlerweile eine Fülle an Forschungsliteratur, die sich sowohl mit der psychischen und kulturellen Verarbeitung des Geschehenen als auch mit der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Eingliederung der Flüchtlinge in ihren Aufnahmeländern beschäftigen.<sup>495</sup>

#### **6.4 Fazit und Ausblick**

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, am Beispiel von Indien zu zeigen, dass die Ursachen von Flucht und Vertreibung auf Prozesse der Moderne zurückgehen, die sich nicht nur in Europa, sondern auch in anderen Teilen der Welt manifestiert hat. Die Moderne umfasst dabei nach meiner Auffassung die strukturellen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts, die Interaktion zwischen den verschiedenen Kulturen und den geänderten geistigen Horizont durch das moderne Denken (vgl. Kap. 2.1.2).

Auch viele andere Vertreibungen des 20. und 21. Jahrhunderts lassen sich auf die Moderne zurückführen. So war der Völkermord in Rwanda 1994 weder der tragische Höhepunkt einer vormodernen Barbarei zwischen afrikanischen Stämmen noch das ausschließliche Resultat momentaner machtpolitischer Interessen, sondern ging auf tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen in der Moderne zurück. Als ein Beispiel ist die Einführung von Pässen zur besseren administrativen Kontrolle zu nennen, die die Menschen nach ihrer ethnischen

---

<sup>495</sup> Für einen Überblick zur literarischen Verarbeitung des Themas, das in vielerlei Hinsicht als Initialzündung für die Beschäftigung mit dem menschlichen Leid sowohl in der Öffentlichkeit als auch in der Forschung bildete: Talbot, Ian: *Literature and Human Drama of the 1947 Partition*. In: Low, D.A. und Brasted, Howard (Hgg.): *Freedom, Trauma and Continuities. Northern India and Independence*. New Delhi, London u.a. 1998 (= *Studies on Contemporary South Asia*), S. 39-56. Der Sammelband von Low und Brasted enthält einige Überblicksartikel zur kulturellen und gesellschaftlichen Verarbeitung der Flüchtlingsproblematik: Low, D. A. und Brasted, Howard (Hgg.): *Freedom, trauma, continuities. Northern India and independence*. New Delhi, London u.a. 1998 (= *Studies in contemporary South Asia* 2). Die Monographie von Tan und Kudaisya beschäftigt sich mit der Neuverteilung der landwirtschaftlichen Nutzfläche und der Wohngebiete in Flüchtlingsstädten: Tan, Tai Yong und Kudaisya, Gyanesh: *The aftermath of partition in South Asia*. London 2000 (= *Routledge studies in the modern history of Asia* 3). Gyanendra Pandey nimmt sich kulturelle Verarbeitungsmechanismen und die Konstruktion von nationaler Geschichte vor: Pandey, *Remembering partition* (2001). Die Entwicklung in den Städten Lahore und Amritsar ist das Thema bei: Talbot, Ian: *Divided cities. Partition and its aftermath in Lahore and Amritsar 1947 - 1957*. Oxford u.a. 2006. Die Lösung der Flüchtlingsproblematik in administrativer und wirtschaftlicher Hinsicht ist Thema bei: Zamindar, Vazira Fazila-Yacoobali: *The long partition and the making of modern South Asia. Refugees, boundaries, histories*. New York 2007 (= *Cultures of history*). Zwei Bände mit vergleichender Perspektive sind: Mishra, Omprakash: *Forced migration in the South Asian region. Displacement, human rights, and conflict resolution*. Kolkata 2004, und Glasson Deschaumes, Ghislaine und Ivekoviác, Rada (Hgg.): *Divided countries, separated cities. The modern legacy of partition*. New Delhi 2003.

Herkunft in Tutsi und Hutu kennzeichneten und ihnen im belgischen Kolonialstaat unterschiedliche Aufgaben zuwiesen.<sup>496</sup>

In den unabhängigen Staaten Indien und Pakistan gibt es immer wieder Vertreibungen und Gewalt zwischen den verschiedenen Religionsgruppen. Besonders in den Jahren von 1965 bis 1971 (während der Zeit des Bürgerkriegs im ostpakistanischen Bengalen) flüchteten viele Menschen aus beiden Teilen Bengalens. Eine Flüchtlingswelle löste bisweilen direkt die nächste aus. So wurden z.B. im Jahr 1962 Muslime aus dem indischen Bundesstaat Tripura (indischer Teil Bengalens) ausgewiesen, nachdem im Distrikt Noakhali (damals noch ostpakistanischer Teil Bengalens) Gewalttaten gegen Hindus aufgetreten waren.<sup>497</sup>

Darüber hinaus haben beide Länder noch immer mit Problemen zu kämpfen, die auf die Teilung zurückgehen. Die Existenz Pakistans ließ sich von Jinnah nur durch den Anspruch legitimieren, einen islamischen Staat mit einer ebensolchen Verfassung zu errichten. Jede politische Führung muss sich seitdem daran messen lassen, ob sie diesem Anspruch auf eine islamische Lebensführung gerecht werden kann. Damit sind Konflikte sowohl mit separatistischen Bewegungen als auch mit extremistischen Gruppen vorprogrammiert. Im Falle der separatistischen Bewegungen wurde bald offenbar, dass die Ein- und Unterordnung in den islamischen Staat Pakistan auf Kosten kultureller und regionaler Eigenständigkeit ging. Bestrebungen zu mehr Selbstverwaltung werden in der Regel vom pakistanischen Militär unterdrückt. Dies gelang im Falle von Ost-Bengalen jedoch nicht, so dass dieses nach einem langen Bürgerkrieg im Jahre 1971 zum unabhängigen Staat Bangladesch wurde. Die muslimischen Extremisten hingegen wurden von den verschiedenen pakistanischen Regierungen zunächst gefördert in der Absicht, sie für eigene Zwecke zu instrumentalisieren. Mittlerweile sind sie jedoch unkontrollierbar geworden, da sie ihre Stützpunkte im schwer zugänglichen Grenzgebiet zu Afghanistan unterhalten. Ein prominentes Opfer der Extremisten war Benazir Bhutto, die bei einer Wahlkampfveranstaltung in Rawalpindi am 27. Dezember 2007 ermordet wurde.

In Indien hingegen ist das Phänomen des *communalism* aus der Gesellschaft nicht mehr wegzudenken, was auch daran liegt, dass gemessen an der Gesamtbevölkerung größere religiöse

---

<sup>496</sup> Vgl. den kurzen Überblick zur Vorgeschichte des Völkermords in Rwanda bei Chrétien, Jean-Pierre: 'Un 'nazisme tropical' au Rwanda? Image ou logique d'un génocide. In: Vingtième Siècle. Revue d'histoire 48:1 (1995), S. 131-142.

<sup>497</sup> Vgl. Talbot, Pakistan (1998), S. 105.

Minderheiten leben als in Pakistan. In Indien bleibt die Situation zwischen Hindus und Sikhs dauerhaft angespannt. Die Sikhs fordern eine weitgehende Selbständigkeit vom hinduistischen Mehrheitsstaat. Konnte das Problem 1966 noch durch die Neuordnung einiger Bundesstaaten gelöst werden<sup>498</sup>, kam es zwischen 1984 und den frühen 1990er Jahren zu terroristischen Anschlägen radikaler Sikh-Organisationen und zu Vergeltungsschlägen der indischen Regierung, die insgesamt etwa 60.000 Menschenleben forderten und ihren Höhepunkt in der Ermordung Indira Gandhis durch einen ihrer Sikh-Leibwächter fanden.<sup>499</sup>

Die im Jahre 1992 durch Hindu-Nationalisten initiierten *communal riots*, die zur Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya im Bundesstaat Uttar Pradesh führten und über 1.000 Todesopfer forderten, führten in ganz Indien zu Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslimen. Und erstmals nach 1947 kam es zu ganz gezielten ethnischen Säuberungen an Muslimen. Die Vorfälle ereigneten sich im Bundesstaat Gujarat und waren von der dort regierenden *Bharatiya Janata Party* (im Folgenden: BJP)<sup>500</sup> in Kooperation mit der RSS initiiert worden. Die RSS ging dabei äußerst organisiert vor: Sie hatte sich vorab anhand von Wählerlisten die Adressen von muslimischen Geschäften und Wohnhäusern beschafft und fuhr dann mit Lastwagen in Ahmedabad ein, um die betreffenden Häuser zu plündern und anschließend in die Luft zu sprengen. Die angreifenden Truppen hatten eine Stärke von bis zu 10.000 Mann. Die Polizei hatte von der BJP die Order erhalten, nicht gegen die Gewalttätigkeiten einzuschreiten, so dass sich die Gewalt auch auf die ländlichen Gebiete Gujarats ausbreiten konnte. Insgesamt wurden mindestens 2.000 Muslime getötet und über 500 Moscheen zerstört.<sup>501</sup>

Die von Patricia Gossman vertretene These, dass auch heutzutage *communal violence* als Mittel der Politik genutzt wird<sup>502</sup>, bestätigt sich durch weitere Ereignisse wie den Unruhen in

---

<sup>498</sup> Der indische Punjab wurde auf den Teil verkleinert, der in der Mehrheit eine Sikh-Bevölkerung aufwies, während die restlichen Teile des Punjab den Bundesstaaten Haryana und Himachal Pradesh zugeordnet wurden. Vgl. Ahmed, *Punjabi Identities* (2006), S. 387.

<sup>499</sup> Vgl. Ahmed, *Punjabi Identities* (2006), S. 387.

<sup>500</sup> Die 1980 gegründete Partei BJP gilt als politischer Arm der RSS. Vgl. Internetseite "BJP Party". URL: <http://www.bjp.org/>. [Aufruf: 10.01.2009].

<sup>501</sup> Vgl. die Beschreibung und Analyse der Vorfälle bei Jaffrelot, Christophe: *Communal Riots in Gujarat: The State at Risk?* Working Paper No. 17 July 2003. In: South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg (Hg.): *Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics*. Heidelberg 2003, URL: <http://www.sai.uni-heidelberg.de/abt/SAPOL/HPSACP.htm>. [Aufruf: 2.3.2008].

<sup>502</sup> Gossman, *Riots and victims* (1999), S. 10.



New Delhi im Juli 2008.<sup>503</sup> Nur selten verirren sich derartige Nachrichten in deutsche Zeitungen. Die internationale Öffentlichkeit zeigt sich vielmehr betroffen von Terroranschlägen wie jenen vom November 2008 in Mumbai, da sich viele an die Anschläge vom 11. September 2001 erinnert fühlten.<sup>504</sup> Die Anschläge vom November 2008 lassen sich aber nicht auf die Spannungen zwischen den Religionsgruppen zurückführen, sondern gehen von muslimischen Fundamentalisten aus, die allem Anschein nach in ein internationales Terrornetzwerk eingebunden sind. Dafür sprechen die medienwirksame Inszenierung und die Auswahl von Zielorten, die verstärkt von Ausländern frequentiert werden. Derartige Anschläge sind nicht charakteristisch für die in dieser Arbeit angesprochenen Phänomene, die auf den *communalism* und die Moderne zurückgehen. Sie werden aber von extremistischen Parteien zu Propagandazwecken ausgeschlachtet. So nutzte die BJP die Ereignisse vom November 2008 für den Wahlkampf in Rajasthan, um Panik unter den Hindus zu schüren.<sup>505</sup>

Die indische Demokratie ist deshalb nach meiner Einschätzung langfristig weniger gefährdet durch vereinzelte Anschläge terroristischer Gruppen als durch die angespannte Situation zwischen Indien und Pakistan und die auf dem *communalism* aufgebaute Politik indischer Parteien.

---

<sup>503</sup> Im Juli 2008 initiierte die BJP einen Proteststreik in New Delhi, um damit die Durchführung einer Entscheidung im Bundesstaat Kaschmir zu erzwingen, die einer religiösen Hindu-Stiftung in Kaschmir Land bereitstellen wollte, dies aber nach Protesten von Muslimen wieder zurückgenommen hatte. Die Methoden des Proteststreiks ähnelten stark denen früherer Jahrzehnte - so wurde z.B. Hindus, die trotz des Streiks ihre Geschäfte noch geöffnet hatten, Gewalt angedroht mit den Worten: „Ist es dir egal, was in Kaschmir mit uns gemacht wird?“ Vgl. Zastiral, Sascha. Vorboten des Wahlkampfs. In: taz vom 04.07.2008.

<sup>504</sup> Vgl. Buchsteiner, Jochen. Wie der 11. September. In: www.faz.net vom 3.12.2008. URL: <http://www.faz.net/s/RubDDBDABB9457A437BAA85A49C26FB23A0/Doc~EF5912B00D1C94D09AD351AF25817245B~ATpl~Ecommon~Scontent.html>. [Aufruf: 09.02.2009].

<sup>505</sup> Vgl. Kristianasen, Wendy. Plongée au coeur de l'Inde musulmane. In: Le Monde diplomatique vom Januar 2009.

## Literaturverzeichnis

### Quellen

Butalia, Urvashi: The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India. New Delhi 1998.

Chatterji, Bankim Chandra: Anandamath. Specially adapted and translated version. New Delhi 1998.

Garcin de Tassy, Joseph Héliodore Sagesse Vertu: Muslim festivals in India and other essays. Übersetzt und hrsg. von M. Waseem. Delhi u.a. 1997.

Jaffrelot, Christophe (Hg.): Hindu Nationalism. A Reader. Princeton 2007.

Khosla, G. D.: Stern reckoning. A survey of the events leading up to and following the partition of India. Delhi 1949. (Reprint 1989).

Moon, Penderel: Divide and Quit. An Eyewitness Account of the Partition of India. Oxford 1961.

o.A.: Echange de populations entre Grèce et Turquie, signée à Lausanne 1923. Nouveau Recueil Général de Traités et Autres Actes Relatifs aux rapports de droit international. Troisième Série. Aalen <sup>Neudruck</sup> 1963, S. 422-428.

Sayid, M.H. (Hg.): India's Problem of Her Future Constitution. All-India Muslim League's Lahore Resoluition popularly known as 'Pakistan'. An unbiased, scientific and analytical study being a collection of essays by various authors. Bombay 1940.

Tanwar, Raghuvendra: Reporting the partition of Punjab, 1947. Press, public, and other opinions. New Delhi 2006.

Tamil Nadu Legislative Assembly (Hg.): Madras Legislative Assembly 1952-1957 (First Assembly). A Review. URL:

[http://www.assembly.tn.gov.in/archive/Resumes/review\\_01assly/index.htm](http://www.assembly.tn.gov.in/archive/Resumes/review_01assly/index.htm). [Aufruf: 9.12.2008].

Tilak, Bal Gangadhar: Is Shivaji not a national hero? Reprinted from the 'Maratta', 24 June 1906. In: Grover, Verinder (Hg.): Bal Gangadhar Tilak. New Delhi 1995, S. 171-173.

Tuker, Francis Ivan Simms: While Memory serves. On the last two years of British rule in India. With plates, including a portrait, and maps. London 1950.

### Literatur

Ahmad, Riaz: All India Muslim League and the Creation of Pakistan. A Chronology 1906-1947. Islamabad 2006.

Ahmed, Ishtiaq: Punjabi Identities: Before and after the 1947 Partition of the Punjab. In: Sustainable Development Policy Institute (Hg.): Troubled times - sustainable development and governance in the age of extremes. Islamabad 2006, S. 374-390. URL: [http://www.statsvet.su.se/publikationer/publikationer\\_2006\\_r.htm](http://www.statsvet.su.se/publikationer/publikationer_2006_r.htm). [Aufruf: 03.01.2008].

Aiyar, Swarna: 'August Anarchy': The Partition Massacres in Punjab, 1947. In: Low, D.A. und Brasted, Howard (Hgg.): Freedom, Trauma, Continuities. Northern India and Independence. New Delhi, London u.a. 1998, S. 15-38.

Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts. Frankfurt am Main und New York 1988.

Appadurai, Arjun: Modernity at large. Cultural dimensions of globalization. Minneapolis und London <sup>5</sup>2000.

Arp, Susmita: Gandhi. Reinbek bei Hamburg 2007.

- Bakshi, S.R.: Ideological Conflict and Partition of India. Delhi 2005.
- Bandhu, Deep Chand: History of Indian National Congress. 1885-2002. Delhi 2003.
- Banerjee, Anil Chandra: The Constitutional History of India. 3 Bände. Vol. II: 1858-1919. Delhi u.a. 1978.
- Banerjee, Anil Chandra: The Constitutional History of India. 3 Bände. Vol. III: 1919-1977. Delhi u.a. 1978.
- Barik, Radhakanta: Land and caste politics in Bihar. Delhi 2006.
- Basu, Sankarari Prasad: Swadeshi Movement in Bengal and Freedom Struggle of India. Kolkata 2004.
- Batabyal, Rakesh: Communalism in Bengal. From famine to Noakhali 1943-47. New Delhi und Thousand Oaks 2005 (= Sage series in modern Indian history 6).
- Bayly, Christopher Alan: The Pre-history of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1860. In: Modern Asian Studies 19:2 (1985), S. 177-203.
- Bayly, Susan: Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the modern age. New York 1999 (= The New Cambridge history of India IV,3).
- Bayly, Susan: Race in Britain and India. In: van der Veer, Peter und Lehmann, Hartmut (Hgg.): Nation and Religion: perspectives on Europe and Asia. Princeton 1999, S. 71-95.
- Berner, Ulrich: Synkretismus. In: Cancik, Hubert und Gladigow, Burkhard u.a. (Hgg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band V. Stuttgart u.a. 2001, S. 144-152.
- Bhargava, Rajeev (Hg.): Secularism and its critics. Delhi 1998 (= Themes in politics series).
- Bielefeld, Ulrich: Ethnizität und Gewalt. Kollektive Leidenschaft und die Existenzialisierung von Ethnizität und Gewalt. In: Höpken, Wolfgang und Riekenberg, Michael (Hgg.): Politische und ethnische Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika. Köln, Weimar u.a. 2001, S. 1-18.
- Bin Sayeed, Khalid: Jalal, 'The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League, and the Demand for Pakistan' (Book Review). In: Journal of Asian Studies 46:3 (1987), S. 683.
- Biswas, A.K.: Paradox of Anti-Partition Agitation and Swadeshi Movement in Bengal (1905). In: Social Scientist 23:4-6 (1995), S. 38-57.
- Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), S. 38-75.
- Blickle, Peter: Kommunalismus. 2 Bände. München 2000.
- Brass, Paul R.: The partition of India and retributive genocide in the Punjab, 1946-47. Means, methods, and purposes. In: Journal of Genocide Research 5:1 (2003), S. 71-101.
- Brown, Judith M.: Gandhi and civil disobedience. Cambridge u.a. 1977.
- Brown, Judith M.: Gandhi's rise to power. Indian politics 1915 - 1922. London 1972 (= Cambridge South Asian studies 11).
- Bruneteau, Bernard: Génocide. Origines, enjeux et usages d'un concept. In: Journal of Modern European History 5 (2007), S. 165-193.
- Brunnbauer, Ulf und Esch, Michael G.: Einleitung. Ethnische Säuberungen in Ostmittel- und Südosteuropa im 20. Jahrhundert. In: Brunnbauer, Ulf (Hg.): Definitionsmacht, Utopie, Vergeltung - 'ethnische Säuberungen' im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts. Berlin u.a. 2006, S. 7-20.
- Cardozo, Ian: The Indian army. A brief history. New Delhi 2005.
- Chatterjee, Partha: Bengal, 1920-1947. The Land Question. Calcutta 1984 (= CSSSC

monograph 4).

Chaudhari, R. L.: The concept of secularism in Indian Constitution. New Delhi 1987.

Chrétien, Jean-Pierre: Un 'nazisme tropical' au Rwanda? Image ou logique d'un génocide. In: Vingtième Siècle. Revue d'histoire 48:1 (1995), S. 131-142.

Cohn, Bernard S.: Colonialism and its forms of knowledge. The British in India. Princeton, N.J 1996 (= Princeton studies in culture/power/history).

Cohn, Bernard S.: The Census, Social Structure and Objectification in South Asia. In: Cohn, Bernard S.: An Anthropologist among the Historians and Other Essays. New Delhi 1987, S. 224-254.

Conrad, Sebastian und Randeria, Shalini: Einleitung: Geteilte Geschichten - Europa in einer postkolonialen Welt. In: Conrad, Sebastian und Randeria, Shalini (Hgg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main und New York 2002, S. 9-49.

Copland, Ian: 'Communalism' in Princely India. The Case of Hyderabad, 1930-1940. In: Modern Asian Studies 22:4 (1988), S. 783-814.

Copland, Ian: State, community, and neighbourhood in princely North India, c. 1900-1950. New York 2005.

Copland, Ian: The Further Shores of Partition. Ethnic Cleansing in Rajasthan. In: Past and Present 160 (1998), S. 203-239.

Copland, Ian: The Master and the Maharajas. The Sikh Princes and the East Punjab Massacres of 1947. In: Modern Asian Studies 36:3 (2002), S. 657-704.

Corruccini, Robert S. und Kaul, Samvit S.: Halla: demographic consequences of the partition of the Punjab 1947. Lanham und London 1990.

Cush, Denise und Robinson, Catherine u a. (Hgg.): Encyclopedia of hinduism. London u.a. 2008.

Damodaran, Vinita: Bihar in the 1940's. Communities, Riots and the State. In: Low, D.A. und Brasted, Howard (Hgg.): Northern India and Independence. London, New Delhi u.a. 1998 (= Studies on Contemporary South Asia 2), S. 175-197.

Damodaran, Vinita: Broken Promises. Popular Protest, Indian Nationalism and the Congress Party in Bihar, 1935-1946. Delhi, Oxford u.a. 1992.

Dann, Otto: Einleitung: Der moderne Nationalismus als Problem historischer Entwicklungsforschung. In: Dann, Otto (Hg.): Nationalismus und sozialer Wandel. Hamburg 1978, S. 9-21.

Dann, Otto: Nachwort: Funktionen des Nationalismus in modernen Gesellschaften. In: Dann, Otto (Hg.): Nationalismus und sozialer Wandel. Hamburg 1978, S. 209-222.

Das, Suranjan: Communal riots in Bengal 1905-1947. Delhi und Oxford 1991 (= Oxford University South Asian studies series).

Delfs, Tobias: Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus. Vergleich, Transfer und Beziehungsgeschichte. Schenefeld 2008 (= Bonner Asienstudien 6).

Deutsch, Karl W.: Entstehung und Verfall von politischen Systemen. Entwicklungsprozeß der Nationen - Einige wiederkehrende Muster politischer und sozialer Integration. In: Ashkenasi, Abraham und Schulze, P. (Hgg.): Nationenbildung - Nationalstaat - Integration. Düsseldorf 1972 (= Studienbücher zur auswärtigen und internationalen Politik 2), S. 26-49.

Eaton, Richard. The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760. Berkeley 1993. URL: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft067n99v9/>. [Aufruf: 18.07.2008].

Edney, Matthew H.: Mapping an empire. The geographical construction of British India,

1765-1843. Chicago und London 1997/1990.

Eisenstadt, S.N.: Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist 2000.

Eisenstadt, Shmuel N.: Barbarei und Moderne. In: Miller, Max und Soeffner, Hans-Georg (Hgg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts. Frankfurt am Main 1996, S. 96-117.

Eriksen, Thomas H.: Ethnicity, Race, Class and Nation. In: Hutchinson, John und Smith, Anthony D. (Hgg.): Ethnicity. Oxford 1996, S. 28-31.

Estel, Bernd: Grundaspekte der Nation. In: Estel, Bernd und Mayer, Tilman (Hgg.): Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Länderdiagnosen und theoretische Perspektiven. Opladen 1994, S. 13-81.

Fischer-Tiné, Harald: Vom Wissen zur Macht. Koloniale und 'nationale' Bildungsmodelle in Britisch Indien, ca. 1781-1920. In: Preisendanz, Karin und Rothermund, Dietmar (Hgg.): Südasien in der 'Neuzeit' - Geschichte und Gesellschaft, 1500 - 2000. Wien 2003 (= Edition Weltregionen 5), S. 90-112.

Fox, Richard Gabriel: Lions of the Punjab. Culture in the making. Berkeley 1985.

Freitag, Sandria B.: Collective action and community. Public arenas and the emergence of communalism in north India. Berkeley und Oxford 1989.

Ghosh, Suresh Chandra: The history of education in modern India. 1757 - 1986. Hyderabad u.a. 1995.

Glasson Deschaumes, Ghislaine und Ivekoviâc, Rada (Hgg.): Divided countries, separated cities. The modern legacy of partition. New Delhi 2003.

Gossman, Patricia A.: Riots and victims. Boulder 1999.

Gottlob, Michael: Historie und Politik im Postkolonialen Indien. Göttingen 2008.

Gould, William: Hindu nationalism and the language of politics in late colonial India. Cambridge u.a. 2004 (= Cambridge studies in Indian history and society 11).

Grulich, Rudolf: 'Ethnische Säuberung' und Vertreibung als Mittel der Politik im 20. Jahrhundert. München <sup>2</sup>1999.

Gumbrecht, Hans Ulrich: Modern. Modernität, Moderne. In: Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 4, S. 93-131.

Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied 1962 (= Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft 4).

Hagopian, Mark N.: Regimes, movements, and ideologies. A comparative introduction to political science. New York u.a. <sup>2</sup>1984.

Hahn, Hans Henning und Hahn, Eva: Mythos 'Vertreibung'. In: Hein-Kircher, Heidi und Hahn, Hans Henning (Hgg.): Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa. Marburg 2006, S. 167-188.

Haupt, Heinz-Gerhard und Kocka, Jürgen: Historischer Vergleich: Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung. In: Heinz-Gerhard Haupt und Jürgen Kocka (Hgg.): Geschichte und Vergleich: Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung. Frankfurt am Main u.a. 1996, S. 9-45.

Heehs, Peter: Terrorism in India during the freedom struggle. In: Historian 55:3 (1993), S. 469-482.

Heston, A.: National income. In: Kumar, Dharma: The Cambridge economic history of India. 2 Bände. Vol.2: 1757-1970. Cambridge 1983, S. 376-462.

Höpken, Wolfgang und Riekenberg, Michael (Hgg.): Gewalt in Südosteuropa und

- Lateinamerika. Einleitende Bemerkungen zu einem Vergleich und seinen Tücken. In: Höpken, Wolfgang und Riekenberg, Michael (Hgg.): Politische und ethnische Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika. Köln, Weimar und Wien 2001, S. VII-XX.
- Höpken, Wolfgang: Flucht vor dem Kreuz? Muslimische Emigration aus Südosteuropa nach dem Ende der osmanischen Herrschaft (19./20. Jahrhundert). In: Höpken, Wolfgang (Hg.): Zwangsmigrationen in Mittel- und Südosteuropa. Leipzig 1996 (= Comparativ 1), S. 1-24.
- Holzinger, Markus: Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie. Bielefeld 2007.
- Hurd, John M.: Railways. In: Kumar, Dharma: The Cambridge economic history of India. 2 Bände. Vol.2: 1757-1970. Cambridge 1983, S. 737-761.
- Hutchinson, John und Smith, Anthony D.: Introduction. In: Hutchinson, John und Smith, Anthony, D. (Hgg.): Ethnicity. Oxford 1996, S. 3-16.
- Jaffrelot, Christophe: Communal Riots in Gujarat: The State at Risk? Working Paper No. 17 July 2003. In: South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg (Hg.): Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics. Heidelberg 2003, URL: <http://www.sai.uni-heidelberg.de/abt/SAPOL/HPSACP.htm>. [Aufruf: 2.3.2008].
- Jaffrelot, Christophe: The Hindu nationalist movement and Indian politics. 1925 to the 1990s; Strategies of identity-building, implantation and mobilisation (with special reference to Central India). London 1996.
- Jalal, Ayesha: The sole spokesman. Jinnah, the Muslim League and the demand for Pakistan. Cambridge u.a. 1985 (= Cambridge South Asian studies 31).
- Jalal, Ayesha: The state of martial rule. The origins of Pakistan's political economy of defence. Cambridge und New York 1990 (= Cambridge South Asian studies 46).
- Jansson, Erland: India, Pakistan or Pakhtunistan. The nationalist movements in the northwest frontier province, 1937-47. Uppsala 1981.
- Jasper, Daniel: Commemorating the 'Golden Age' of Shivaji in Maharashtra, India and the development of Maharashtran public politics. In: Journal of Political and Military Sociology 31 (2003), S. 1-11.  
URL: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3719/is\\_200301/ai\\_n9197835/pg\\_7](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3719/is_200301/ai_n9197835/pg_7).
- Jeffrey, Robin: The Punjab Boundary Force and the Problem of Order, August 1947. In: Modern Asian Studies 8 (1974), S. 491-520.
- Jones, Kenneth W.: Religious Identity and the Indian Census. In: Barrier, Gerald N. (Hg.): The Census in British India. New Perspectives. New Delhi 1981, S. 73-101.
- Jones, Kenneth W.: Socio-religious reform movements in British India. Cambridge u.a. 1989 (= The new Cambridge history of India III.1).
- Kaur, Raminder: Performative politics and the cultures of hinduism. Public uses of religion in Western India. Delhi 2003 (= Permanent Black monographs).
- Kaviraj, Sudipta: Religion, Politik und Moderne. In: Randeria, Shalini und Fuchs, Martin u.a. (Hgg.): Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien. Baden-Baden 2004 (= Soziale Welt 15), S. 199-213.
- Kejariwal, O.P.: The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past 1784-1838. New Delhi 1988.
- Khan, Yasmin: The great Partition. The making of India and Pakistan. New Haven 2007.
- Knöbl, Wolfgang: Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika. Frankfurt am Main u.a. 2007.
- Koselleck, Reinhart: Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? In: Koselleck, Reinhart:

Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt am Main 2000, S. 150-176.

Krüppner, Thomas. Konversion und Rekonversion im Hinduismus. Die Entwicklung der Shuddi-Bewegung als Antwort auf die empfundene Angst vor der Islamisierung Indiens URL: [www.suedasien.info/analysen/1685](http://www.suedasien.info/analysen/1685). [Aufruf: 11.11.2006].

Kulke, Herrmann und Rothermund, Dietmar: Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute. München <sup>Brosch. Sonderausg., durchges. und aktualisiert.</sup>2006.

Kumar, Dharma (Hrsg.): The Cambridge economic history of India. 2 Bände. Vol.2: 1757-1970. Cambridge 1983.

Kunze, Rolf-Ulrich: Nation und Nationalismus. Darmstadt 2005 (= Kontroversen um die Geschichte).

Langewiesche, Dieter: Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa. München 2000.

Langewiesche, Dieter: Nation, Nationalismus, Nationalstaat. Forschungsstand und Forschungsperspektiven (Sammelrezension). In: Neue politische Literatur 40 (1995), S. 190-236.

Langewiesche, Dieter: Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert: zwischen Partizipation und Aggression. Vortrag vor dem Gesprächskreis Geschichte der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn am 24. Januar 1994. Bonn 1994 (= Gesprächskreis Geschichte 6).

Low, D. A. und Brasted, Howard (Hgg.): Freedom, trauma, continuities. Northern India and independence. New Delhi, London u.a. 1998 (= Studies in contemporary South Asia 2)

Low, D.A.: Introduction: the climactic years 1917-47. In: Low, Donald Anthony: Congress and the Raj. Facets of the Indian struggle, 1917-47. New Delhi <sup>2</sup>2004, S. 1-45.

Low, Donald Anthony: Congress and the Raj. Facets of the Indian struggle, 1917-47. New Delhi <sup>2</sup>2004.

Luce, Henry R.: The Growth of Large-Scale Industry to 1947. In: Kumar, Dharma: The Cambridge economic history of India. 2 Bände. Vol.2: 1757-1970. Cambridge 1983, S. 553-676.

Mahajan, Sucheta: Independence and partition. The erosion of colonial power in India. Thousand Oaks, London und New Delhi 2000 (= Sage series in modern Indian history 1).

Mann, Michael: Geschichte Indiens. Vom 18. bis zum 21. Jahrhundert. Paderborn u.a. 2005.

Mann, Michael: The dark side of democracy. Explaining ethnic cleansing. Cambridge u.a. 2005.

Masselos, Jim: Indian Nationalism. A History. New Delhi 1985.

Masuzawa, Tomoko: The invention of world religions, or, How European universalism was preserved in the language of pluralism. Chicago 2005.

Mazower, Mark: Der Balkan. Berlin <sup>2</sup>2003.

Mazumder, Rajit K.: The Indian Army and the making of Punjab. Delhi 2003.

McLane, John R.: Indian Nationalism and the Early Congress. Princeton 1977.

Mehra, Parshotam: A Dictionary of Modern Indian History 1707-1947. Delhi, Bombay u.a. <sup>1985</sup>1987.

Menon, Ritu und Bhasin, Kamla (Hgg.): Borders und boundaries. Women in India's partition. New Delhi 1998.

Metcalf, Barbara D. und Metcalf, Thomas R.: A concise history of modern India. Cambridge u.a. <sup>2</sup>2006.

Metcalf, Thomas R.: Ideologies of the Raj. Cambridge 1994 (= The new Cambridge history of

India III,4).

Metcalf, Thomas R.: The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League, and the Demand for Pakistan by Ayesha Jalal (Review). In: The American Historical Review 92:4 (1987), S. 1021-1022.

Michaels, Axel: Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München 1998.

Minault, Gail: The Khilafat movement. Religious symbolism and political mobilization in India. New York 1982 (= Studies in Oriental culture 16).

Mishra, Omprakash: Forced migration in the South Asian region. Displacement, human rights, and conflict resolution. Kolkata 2004.

Naimark, Norman M.: Flammender Haß. Ethnische Säuberung im 20. Jahrhundert. München 2004.

Nesbitt, Eleanor: Sikhism. A Very Short Introduction. Oxford u.a. 2005.

Nohlen, Dieter: Politische Theorien. Band 1. Hg. von Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze. Frankfurt am Main 1995 (= Lexikon der Politik. 7 Bände).

Oddie, Geoffrey A.: Imagined Hinduism. British Protestant missionary constructions of Hinduism, 1793-1900. New Delhi 2006.

Ohliger, Rainer: Menschenrechtsverletzungen oder Migration? Zum historischen Ort von Flucht und Vertreibung der Deutschen nach 1945. In: Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe 2:3: (2005), URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Ohliger-3-2005>. [Aufruf: 25.6.2007].

Orsini, Francesca: The Hindi public sphere 1920 - 1940. Language and literature in the age of nationalism. New Delhi u.a. 2002.

Osterhammel, Jürgen: Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft. In: Haupt, Heinz-Gerhard und Kocka, Jürgen (Hgg.): Geschichte und Vergleich: Ansätze und Ergebnisse vergleichender Geschichtsschreibung. Frankfurt am Main u.a. 1996, S. 271-314.

Pandey, Gyanendra: Remembering partition. Violence, nationalism, and history in India. Cambridge 2001.

Pandey, Gyanendra: The construction of communalism in colonial north India. Delhi und Oxford 1990.

Pennington, Brian K.: Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion. New York 2005.

Raghavan, G. N. S.: The press in India. A new history. New Delhi 1994.

Ramusack, Barbara N.: The Indian princes and their states. Cambridge 2004 (= The new Cambridge history of India III,6).

Randeria, Shalini: Konfigurationen der Moderne: Zur Einleitung. In: Randeria, Shalini und Fuchs, Martin (Hgg.): Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien. Baden-Baden 2004 (= Soziale Welt 15), S. 9-34.

Rao, Ursula: Kommunalismus in Indien. Eine Darstellung der wissenschaftlichen Diskussion über Hindu-Muslim-Konflikte. Halle (Saale) 2003 (= Südasienwissenschaftliche Arbeitsblätter 4).

Renan, Ernest: Qu'est-ce qu'une nation ? Et autres écrits politiques. Paris 1996 (= Acteurs de l'histoire).

Richards, John F.: The Mughal Empire. Cambridge 1993 (= The New Cambridge History of India I,5).

Robinson, Francis: Jinnah of Pakistan by Stanley Wolpert; The Sole Spokesman: Jinnah, the



- Muslim League and the Demand for Pakistan by Ayesha Jalal (Review). In: *Modern Asian Studies* 20:3 (1986), S. 611-618.
- Rothermund, Dietmar: Die Geschichtsschreibung im unabhängigen Indien: 'Bürgerlich-nationale', marxistische und 'subalterne' Perspektiven. In: Kaelble, Hartmut und Rothermund, Dietmar (Hgg.): *Nichtwestliche Geschichtswissenschaft seit 1945*. Leipzig 2001 (= *Comparativ* 11), S. 31-39.
- Rothermund, Dietmar: Land-revenue law and land records in British India. In: Moor, Jap de und Rothermund, Dietmar (Hrsg.): *Our laws, their lands. Land laws and land use in modern colonial societies*. Münster und Hamburg 1994, S. 120-133.
- Rothermund, Dietmar: Nationalismus und sozialer Wandel in der Dritten Welt: Zwölf Thesen. In: Dann, Otto (Hg.): *Nationalismus und sozialer Wandel*. Hamburg 1978, S. 187-207.
- Sabahuddin, Abdul: *Indian Nationalism and Islamic Politics*. New Delhi 2006.
- Sarkar, Sumit: *Modern India. 1885-1947*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire u.a. <sup>2</sup>1989 (= *Cambridge Commonwealth Series*).
- Schieder, Theodor: *Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem im modernen Europa*. Hrsg. von Otto Dann und Hans-Ulrich Wehler. Göttingen 1991.
- Shaikh, Farzana: *Community and consensus in Islam. Muslim representation in colonial India, 1860-1947*. Cambridge u.a. 1989 (= *Cambridge South Asian studies* 42).
- Sharma, Om Prakash: *The Liberation Struggle in India: Secular Trends. Swadeshi to Independence*. Delhi 2002.
- Sharma, Suresh K.: *The Emergence of India and Pakistan*. New Delhi 2007.
- Shils, Edward: Ideologie. In: Bernsdorf, Wilhelm: *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart <sup>2</sup>1969, S. 441-444.
- Shilwant, S. S.: *Legal and constitutional history of India*. New Delhi, India 2003.
- Singh, Anita Inder: *The Origins of the Partition of India 1936-1947*. New Delhi u.a. 1987.
- Singh, K.S. (Hg.): *People of India: Vol. XXXVII. Punjab*. New Delhi 2003.
- Smith, Wilfred Cantwell: *Modern Islam in India. A social analysis*. New Delhi <sup>(1946) Repr.</sup> 1999.
- Stietencron, Heinrich von: *Der Hinduismus*. München <sup>2</sup>2006.
- Sundhaussen, Holm: Bevölkerungsverschiebungen in Südosteuropa seit der Nationalstaatswerdung (19./20. Jahrhundert). In: Höpken, Wolfgang (Hg.): *Zwangsmigrationen in Mittel- und Südosteuropa*. Leipzig 1996 (= *Comparativ* 1), S. 25-40.
- Sundhaussen, Holm: Ethnonationale Gewalt auf dem Balkan im Spiegel der Goldhagendebatte. In: Höpken, Wolfgang und Riekenberg, Michael (Hgg.): *Politische und ethnische Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika*. Köln, Weimar u.a. 2001, S. 37-52.
- Talbot, Cynthia: *Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India*. In: *Comparative Studies in Society and History* 37 (1995), S. 692-722.
- Talbot, Ian und Tatla, Darshan Singh (Hgg.): *Amritsar. Voices from Between India and Pakistan*. London, New York u.a. 2007.
- Talbot, Ian: *Divided cities. Partition and its aftermath in Lahore and Amritsar 1947 - 1957*. Oxford u.a. 2006.
- Talbot, Ian: *Freedom's cry. The popular dimension in the Pakistan movement and partition experience in North-West India*. Karachi u.a. 1996.
- Talbot, Ian: *Literature and Human Drama of the 1947 Partition*. In: Low, D.A. und Brasted, Howard (Hgg.): *Freedom, Trauma and Continuities. Northern India and Independence*. New Delhi, London u.a. 1998 (= *Studies on Contemporary South Asia*), S. 39-56.

Talbot, Ian: Pakistan. A modern history. London 1998.

Tan, Tai Yong und Kudaisya, Gyanesh: The aftermath of partition in South Asia. London 2000 (= Routledge studies in the modern history of Asia 3).

Ther, Philipp: Nationalitätenkonflikte im 20. Jahrhundert: Ursachen von inter-ethnischer Gewalt im Vergleich. In: Ther, Philipp und Sundhaussen, Holm: Nationalitätenkonflikte im 20. Jahrhundert: Ursachen von inter-ethnischer Gewalt im Vergleich. Wiesbaden 2001, S. 3-15.

Vaikuntham, Y.: State, economy and social transformation. Hyderabad State, 1724-1948. New Delhi 2002.

Veer, Peter van der: Imperial encounters. Religion and modernity in India and Britain. Princeton 2001.

Veer, Peter van der: Religious nationalism. Hindus and Muslims in India. Berkeley u.a. 1994.

Veer, Peter van der: The Moral State: Religion, Nation and Empire in Victorian Britain and British India. In: Van der Veer, Peter und Lehman, Hartmut: Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia. Princeton 1999, S. 15-43.

Watt, Carey Anthony: Serving the nation. cultures of service, association, and citizenship. New Delhi u.a. 2005.

Weichlein, Siegfried: Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa. Darmstadt 2006 (= Geschichte kompakt).

Weiser, Thomas: D.W. Deutschs Modell der Nationswerdung und sein Beitrag für die historische Nationalismusforschung. In: Schmidt-Hartmann, Eva (Hg.): Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien. München 1994, S. 127-143.

Weitz, Eric D.: A century of genocide. Utopias of race and nation. Princeton u.a. 2003.

Wiemann, Dirk: Genres of modernity. Contemporary Indian novels in English. Amsterdam u.a. 2008 (= Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft 120).

Yang, Anand A.: Sacred Symbol and Sacred Space in Rural India: Community Mobilization in the 'Anti-Cow Killing' Riot of 1893. In: Comparative Studies in Society and History 22 (1980), S. 576-596.

Zamindar, Vazira Fazila-Yacoobali: The long partition and the making of modern South Asia. Refugees, boundaries, histories. New York 2007 (= Cultures of history).

Zastoupil, Lynn: Englische Erziehung und indische Modernität. In: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), S. 5-32.

### **Zeitungsartikel**

Buchsteiner, Jochen. Wie der 11. September. In: [www.faz.net](http://www.faz.net) vom 3.12.2008. URL: <http://www.faz.net/s/RubDDBDABB9457A437BAA85A49C26FB23A0/Doc~EF5912B00D1C94D09AD351AF25817245B~ATpl~Ecommon~Scontent.html>. [Aufruf: 09.02.2009].

Datta, Nonica: Are the Sikhs Hindus? In: The Hindu vom 03.04.2003. URL: <http://www.hinduonnet.com/thehindu/2003/03/04/stories/2003030400951000.htm> [Aufruf: 18.02.2009].

Kristianasen, Wendy. Plongée au coeur de l'Inde musulmane. In: Le Monde diplomatique vom Januar 2009.

Zastiral, Sascha. Vorboten des Wahlkampfs. In: taz vom 04.07.2008.

## **Internetseiten**

Internetseite "All about Sikhs". Eintrag: Akali Dal.

URL: <http://www.allaboutsikhs.com/sikh-organisations/akali-dal-shiromani.html>.

[Aufruf: 24.02.2009].

Internetseite "BJP Party".

URL: <http://www.bjp.org/>. [Aufruf: 10.01.2009].

Internetseite "Hindutempel Berlin".

URL: <http://www.hindutempelberlin.de/english/ganesha-gallery.html>. [Aufruf: 23.01.2009].

Internetseite "Human Rights Web".

URL: <http://www.hrweb.org/legal/genocide.html>. [Aufruf: 13.05.2008].

Internetseite "Meyers Lexikon". Eintrag: Marathen.

URL: <http://lexikon.meyers.de/wissen>. [Aufruf: 22.01.2009].

Internetseite "Punjab Laws Online".

URL: <http://www.punjablaws.gov.pk/index3.html>. [Aufruf: 9.12.2008].

Internetseite "RSS".

URL: <http://rssonnet.org/>. [Aufruf: 10.01.2009].

Internetseite "The Asiatic Society".

URL: <http://www.asiaticsocietycal.com/history/index.htm>. [Aufruf: 28.08.2008].

Internetseite "University of Virginia Library".

URL: <http://www.lib.virginia.edu/area-studies/subaltern/ssallau.htm>. [Aufruf: 19.1.2008].

## Anhang I

### Zeittafel: *Communal violence* in Indien und politische Ereignisse 1945-1948.

7.5.1945	21.8.1945	Ende Dez. 1945	25.3.1946	25.3. – 29.6.1946
Ende des 2. Weltkriegs	Viceroy Wavell verkündet Wahlen in Indien im Winter zur Gründung einer Interimsregierung	Central Legislative Assembly ist gewählt	Cabinet Mission aus Großbritannien	Tripartite plan der Cabinet Mission scheitert; ebenso der „federal plan“

8.8.1946	16.8.1946	2.9.1946		
Viceroy lädt Congress zu Gesprächen über Interimsregierung ohne die <i>League</i> ein	Direct Action Day, ausgerufen von Jinnah, dem Führer der <i>Muslim League</i>	Interimsregierung ohne <i>Muslim League</i> wird verweigert		
	16.-18.8.1946	Anfang September	Mitte Oktober	Oktober-November
	Calcutta Riots	Gewalt in Ahmedabad, Allahabad, Bombay	Massaker in Noakhali und Ostbengalen	Massaker in Bihar

	24.1.1947	20.2.1947	2.3.1947	
	Muslim League beginnt Agitation für „civil liberties“ im Punjab	Attlee verkündet Fahrplan zur Unabhängigkeit: spätestens bis Juni 1948	Der Prime Minister der Unionist Coalition im Punjab tritt zurück	
Anfang November			März	Mai
United Provinces: Massaker in Garhmukhteshwar			Gewalt in Lahore und Amritsar	Gewalt in Lahore

	3.6.1947	20.6.	1.7.47	8.7.47
	„3rd june plan“ zur Teilung Indiens veröffentlicht	Parlamente in Bengalen und Punjab stimmen dafür	Partition Council wird gebildet	der Leiter der Boundary Commission, Radcliffe, trifft in Indien ein
Ende Mai 1947		Juni	1.-10.7.47	
Kämpfe und Zerstörungen im Bezirk Gurgaon		Gewalt in Lahore, Amritsar und in Dörfern des Punjab	Rioting in Lahore und Calcutta	

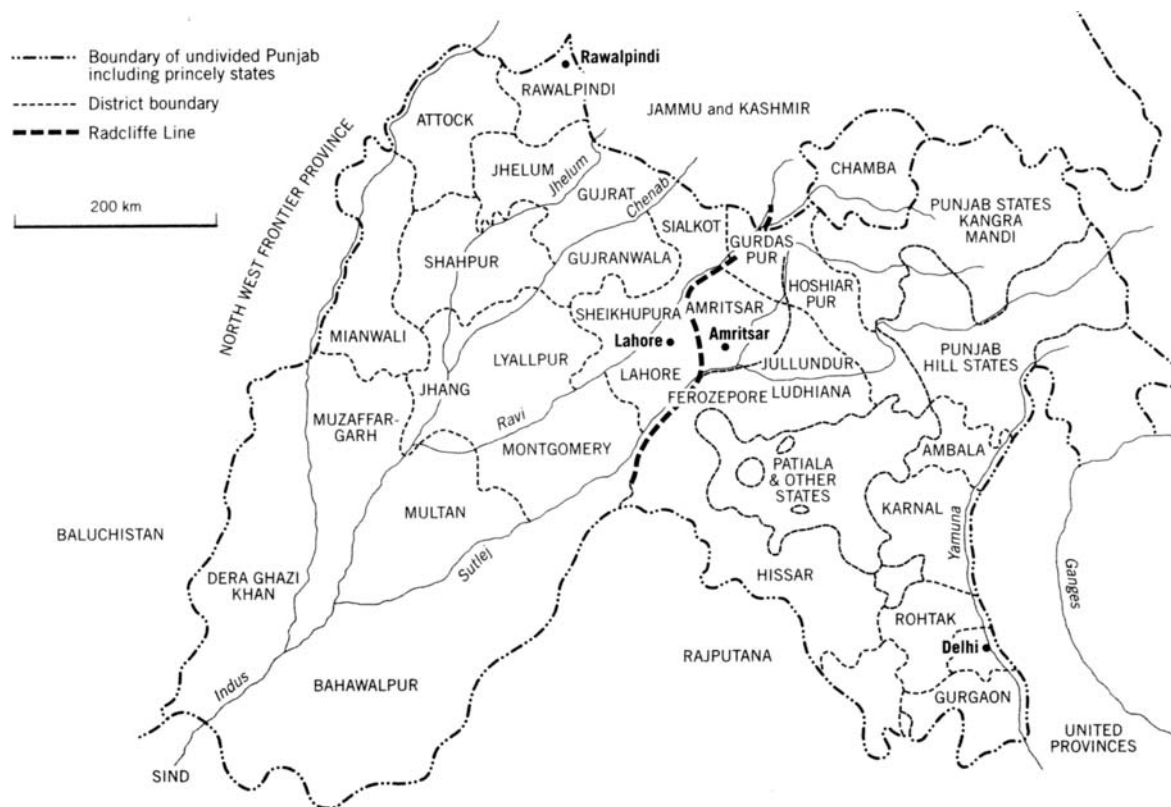
16.-24.7.47	20.-30.7.47	14. und 15.8.1947	31.8.47	7.9.47
Bengal Boundary Commission in Bengalen	Punjab Boundary Commission in Lahore	Pakistan und Indien Unabhängigkeit 17.8. Boundary Commission Award verkündet	Punjab Boundary Force wird aufgelöst	Errichtung eines „Emergency Cabinet“ für die Flüchtlinge
		17.8.47		
		Gewalt im Punjab		

	6.12.47	
	Indisch-pakistanische Konferenz in Lahore: gemeinsame Operation zur Rückholung entführter Frauen geplant	
21.11.47		Juli 48
8 Millionen Flüchtlinge aus dem Punjab gezählt		Seit Dez. 1947 15.000 Frauen aus Indien und Pakistan zurückgeholt

*Zusammengestellt nach: Khan, Great Partition (2007), S. xvii-xxi.*

## Anhang II

### Karte des Punjabs



*Karte bei: Khan, Great Partition (2007), ohne Seitenangabe.*

## Karte von Bengalen



## Anhang III

### League Lahore [Pakistan] Resolution, 23.3.1940

While approving and endorsing the action taken by the Council and the Working Committee of the All India Muslim League, as indicated in their resolutions dated the 27<sup>th</sup> of August, 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> of September and 22<sup>nd</sup> of October 1939, and 3<sup>rd</sup> of February 1940 on the constitutional issue, this Session of the All India Muslim League emphatically reiterates that the scheme of Federation is embodied in the Government of India Act, 1935, is totally unsuited to, and unworkable in the peculiar conditions of this country and is altogether unacceptable to Muslim India.

If further records its emphatic view that while the declaration dated the 18<sup>th</sup> of October 1939, made by the Viceroy on behalf of His Majesty's Government is reassuring in so far as it declares that the policy and plan on which the Government of India Act, 1935, is based will be reconsidered in consultation with the various parties, interests and communities in India, Muslim India will not be satisfied unless the whole constitutional plan is reconsidered de novo and that no revised plan would be acceptable to the Muslims unless it is framed with their approval and consent.

Resolved that it is the considered view of this Session of the All India Muslim League that no constitutional plan would be workable in this country or acceptable to the Muslims unless it is designed on the following basic principle, viz. that geographically contiguous units are demarcated into regions which should be so constituted, with such territorial readjustments as may be necessary, that the areas in which the Muslims are numerically in a majority as in the North-Western and Eastern zones of India should be grouped to constitute 'Independent States' in which the constituent units shall be autonomous and sovereign.

That adequate, effective and mandatory safeguards should be specifically provided in the constitution for minorities in these units and in the regions for the protection of their religious, cultural, economic, political, administrative and other rights and interests in consultation with them and in other parts of India where the Mussalmans [sic!] are in a minority adequate, effective and mandatory safeguards shall be specifically provided in the constitution for them and other minorities for the protection of their religious, cultural, economic, political, administrative and other rights and interests in consultation with them.

This Session further authorises the Working Committee to frame a scheme of constitution in accordance with these basic principles, providing for the assumption finally by the respective regions of all powers such as defence, external affairs, communications, customs and such other matters as may be necessary.

***Zitiert nach: Ahmad, Riaz: All India Muslim League and the Creation of Pakistan. A Chronology 1906-1947. Islamabad 2006, S. 290 f. [Hervorhebungen im Original]***

## **Anhang IV**

### **Aufrufe in den Zeitungen „Dawn“ und „Eastern Times“ vom 16. August 1946.**

Today is Direct Action Day

Today Muslims of India dedicate their lives and all they possess to the cause of freedom

Today let every Muslim swear in the name of Allah to resist aggression

Direct action is now their only course

Because they offered peace but peace was spurned

They honoured their word but they were betrayed

They claimed Liberty but were offered Thralldom

Now Might alone can secure their Right

*Zitiert nach: Khan, Great Partition (2007), S. 64.*

## **Anhang V**

### **Rezitierte *Tanzim*-Verse während der Kanpur riots von 1931.**

Wake up now, sleeping Muslims: get ready to support Islam.

Time is coming for you to sacrifice yourself (when time comes). Losing your life (getting beheaded) become the Leader (*sardar*) of your community.

Even the sceptics (deniers) acknowledge your sensitiveness and courage. It is a mere trife for you to get ready for fighting.

Those who ridicule your shariat and worship, such unipous persons should be consigned to flames.

We shall wake up the world; we shall wake up the world when, united, we shall raise the monotheistic cry. With the light (splendour) of Monotheism, we shall light a fire and shall obliterate, O Infidelity, thy existence out of the world.

We shall place our throats on swords, on spear heads. Where religion is involved, we shall get beheaded.

**Zeugenaussage von L. Diwan Chand, in: Commission of Inquiry Report on the Cawnpore Riot of 1931, Evidences, located in Public and Judicial Files (series L/P&J/6-8) for United Provinces, IOR, L/P&J/7/75 for 1931, S. 249.**

*Zitiert nach: Freitag, Collective action (1989), S. 235.*



## Anhang VI

### Darstellung von *Ganapti*.

Diese Darstellung von *Ganapti* (der häufig auch Ganesh genannt wird) illustriert den Bedeutungswandel, den diese Gottheit während des entstehenden indischen Nationalismus durchlaufen hat. Die abgebildete Darstellung wurde in den 1890er Jahren erstmals von Bhau Rangari kreiert und zeigt *Ganapti* als kriegerischen Bezwingen des Dämons, der auch symbolisch mit der kolonialen Macht und/oder Muslimen gleichgesetzt wurde.



2.3: Bhau Rangari murti in the form of an active warrior overcoming a model of a demon (*rakhasa*) (est. 1892–3)

*Abbildung bei: Kaur, Performative Politics (2003), S.44.*

Im Gegensatz dazu stehen Darstellungen, die *Ganapti* als Gott der Milde und der Freude zeigen. Derartige Populärdarstellungen aus heutiger Zeit finden sich bspw. auf einer Webseite, die für die Errichtung eines *Ganapti* geweihten Hindu-Tempels in Berlin wirbt: Internetseite "Hindutempel Berlin". URL: <http://www.hindutempelberlin.de/english/ganesha-gallery.html>. [Aufruf: 23.01.2009].

## Anhang VII

### Zigarettenwerbung: *Kali* trampling her Consort, Shiva.

Diese Zigarettenwerbung verbindet den Kampf um Unabhängigkeit mit der Werbung für den Kauf indischer Waren im Rahmen der *Swadeshi*-Kampagne mit der kriegesischen und zerstörerischen Gottheit *Kali*, die ihren Gefährten Shiva ermordet. *Kali* avancierte bald zum Symbol für den hinduistischen bengalischen Freiheitskampf. Terroristische Untergrundorganisationen weihten dieser Gottheit ihre Waffen.<sup>506</sup> *Kali* stand dabei symbolisch nicht nur für den Kampf gegen die Briten, sondern auch gegen Muslime.

„Kali Trampling her Consort, Siva“, 1908.

Chromolithograph calendar for Kali Cigarettes of Bowbazar Street, Calcutta.



Plate 5.8 'Kali Trampling her Consort, Siva', 1908.  
Chromolithograph calendar for Kali Cigarettes of Bowbazar Street, Calcutta.

Abbildung bei: Metcalf, *Concise History* (2006), S. 158.

<sup>506</sup> Metcalf, *Concise History* (2006), S. 157.

## Anhang VIII

### Werbung für indische Textilien.

Diese Werbung, die für den Kauf indischer Textilien wirbt, verbindet das Symbol der hinduistischen „Mother India“ mit dem Unabhängigkeitskampf.

Advertisement for E.D. Sassoon Co. mills (c. 1925), in: A classified List of Manufacturers of Swadeshi Goods and Their Agents and Dealers (Bombay: Bombay Swadeshi League, 1931).

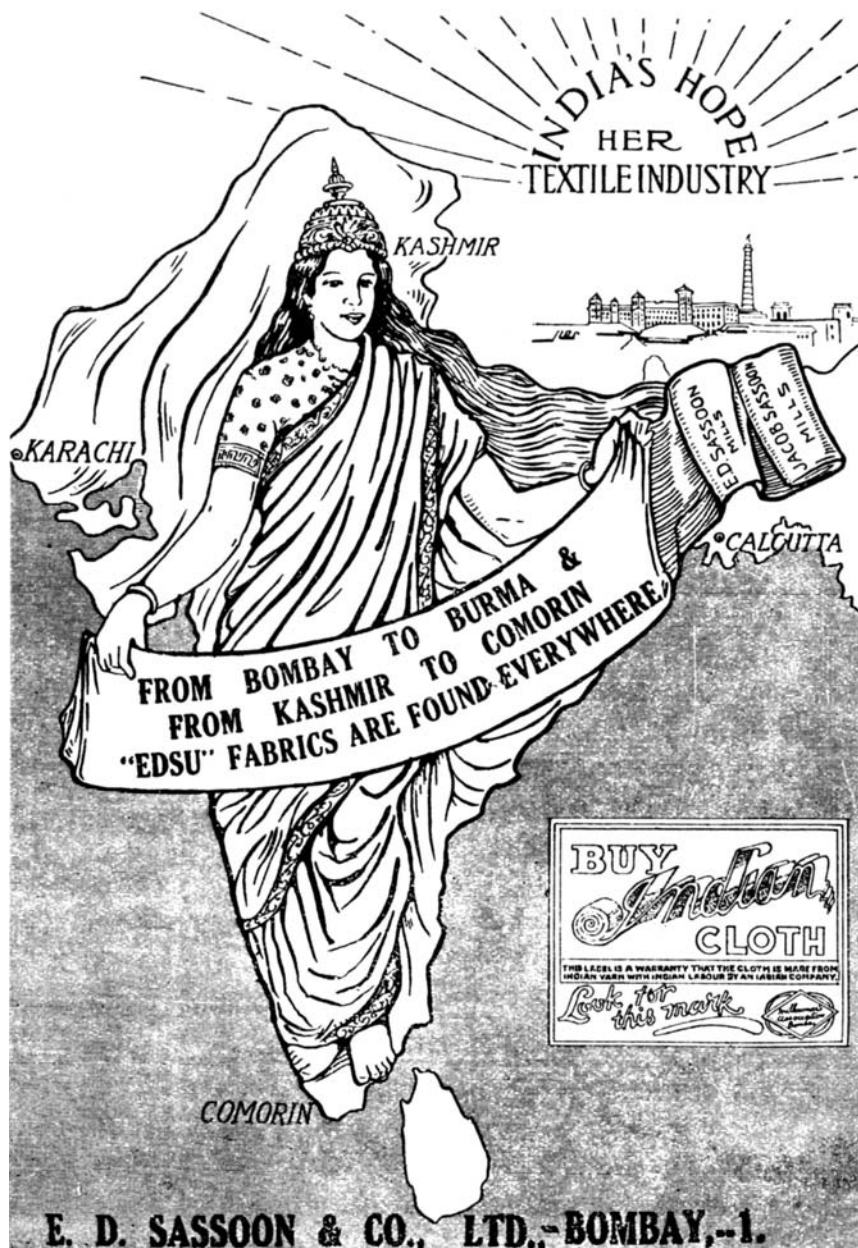


Plate 6.5 Advertisement for E. D. Sassoon & Co. 'EDSU' fabrics, with sari-clad women plotted onto the map of India.

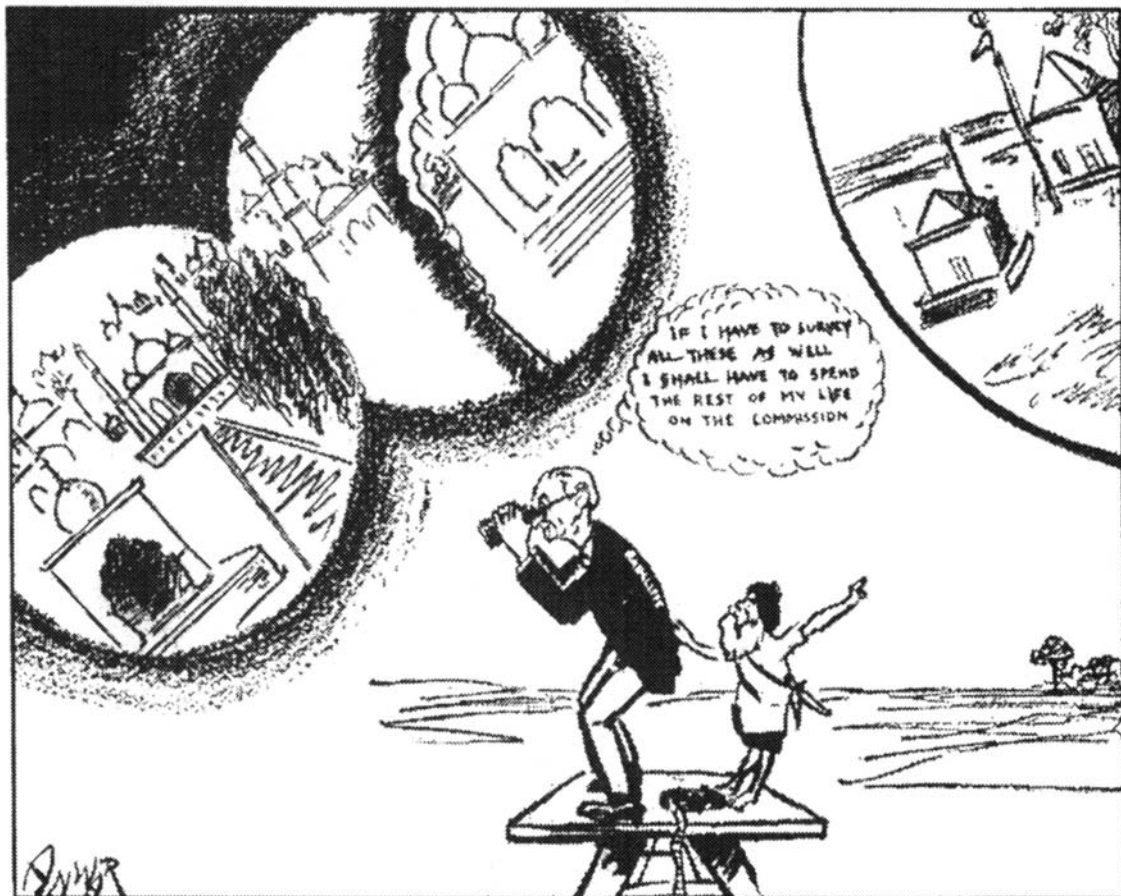
Abbildung bei: Metcalf, *Concise History* (2006), S. 200.

## Anhang IX

### Karikatur zur Teilung des Punjabs.

In einer der *Muslim League* nahestehenden Tageszeitung erschien am 19.7.1947 eine Karikatur, die Sir Cyril John Radcliffe zeigt, den aus Großbritannien entsandten Leiter der Bengal and Punjab Boundary Commissions. In der kurzen Zeit seiner Arbeit im Punjab (20.-30.7.1947) musste die Commission die zahlreichen Petitionen sowohl von Privatleuten als auch von religiösen und ethnischen Gemeinschaften bearbeiten, die für eine Grenzziehung in ihrem Sinne plädierten. Die Sikhs versuchten dies mit dem Hinweis auf ihre zahlreichen religiösen Kultstätten und Schreine, die nicht auf zwei verschiedene Staaten aufgeteilt werden sollten.

Der Text in der Sprechblase lautet: "If I have to survey all these as well I shall have to spend the rest of my life on the commission."



Counting the Shrines (*Pakistan Times*, 19 July 1947).

Abbildung bei: Tanwar, *Reporting the partition* (2006), S. 254.